叢書・ウニベルシタス　177

真理と方法　III

哲学的解釈学の要綱

ハンス＝ゲオルク・ガダマー

轡田　收／三浦國泰／巻田悦郎 訳

Hans-Georg Gadamer
WAHRHEIT UND METHODE
Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik

目次

凡例

一、底本は第Ⅰ巻（第一部）・第Ⅱ巻（第二部）と同じ単行版第四版（一九七五年）であるが、著作集版（GW 1）も適宜参照した。

一、原文の括弧»«は「　」で、引用符„“は〈　〉（ただし、書名の場合は『　』）で、強調のイタリックは傍点で再現した。

一、原注は（　）付きの番号（通番）を用い、注の本文は巻末にまとめた。著作集版で新たに加わった注は著作集版（GW 1）に倣い［　］で適宜補足した。

一、訳注は＊で示し、原注のあとにおいたが、原注内の訳注は＊に続けて記した。

＊主要目次＊

第II章　《解釈学的経験の理論》の要綱

第1節　理解の歴史性を解釈学の原理に高める

第2節　解釈学の基本問題を取り戻す

第3節　作用史的意識の分析

第三部　言語を導きの糸とした解釈学の存在論的な転回

「解釈学においてすべての前提となるのは言語のみである。*」

F・シュライアーマッハー

第1節　解釈学的経験の媒体としての言語

われわれは、対話を〈行なう führen〉という言い方はする。しかし、対話が本来のものになるほど、対話を行なう者は、対話を遂行（Führung）しているという意志が稀薄である。つまり、本来の対話は、われわれが行なおうと心に決めるようなものではけっしてない。むしろ、もっと正しい対話に巻き込まれるとまでは言わないまでも、思わぬうちに対話をしているのが普通である。対話では、ひとつの言葉を発すると、それが次の言葉を生み出し、対話がさまざまな方向に向かいながら進行し、それなりに終わるというのは一種の遂行であるかも知れないが、この種の遂行では、対話をしている者は能動的に対話を遂行しているというよりは、むしろ動かされていっているのである。対話においてなにが「飛び出してくる」かは、対話を始めてみなければわからない。意思が通じたり、しなかったりすることは、われわれの身に生じた出来事のようなものである。それゆえに、対話がうまくいったとか、まったく運が悪かったなどと言えるのである。こうしたことからわかるのであるが、対話にはそれ独自の精神があり、また、対話において用いられる言葉は、そのなかにそれ独自の真理をそなえている。つまり、そうした言葉はこれから存在するものを〈明るみに出し〉、出現させるのである。

すでにわれわれは、ロマン主義解釈学の分析において、理解の基礎が他人に身を置き換えることでも、他者と一心同体になることでもないことを確認した。あるひとが語ることを理解するとは、すでに見たように、事柄においてわかり合うことであり、他者に身を置き換えたり、そのひとの体験を追体験したりすることではない。先に強調したように、このように理解ということで起きている意味の経験は、つねに適用（Applikation）ということを含んでいる。今度ここで注意すべきことは、こうしたプロセスは、すべて言語的なプロセスだということである。理解がはらむ本来の問題群と、それに技術的に精通する試み――すなわちこれが解釈学の主題である――が、伝統的に文法と修辞学との領域に属していたことは、けっして理由のないことではない。言語とは、そこにおいて対話者同士の意思疎通と、事柄についての了解が行なわれる中間*（Mitte）なのである。

意思疎通が、妨げられたり、困難になったりする場合こそ、いずれの意思疎通も条件があって成立するということが最も容易に意識される。そこで、互いに異なるふたつの言語による対話とか通訳によって可能になる言語的なプロセスが、特に示唆に富む。この場合、通訳は理解されるべき意味を、対話の相手が生活している連関のなかに移し替えなければならない。周知のように、それは、翻訳者が他者の語っていることの意味を歪曲してよいということではない。むしろ、その意味が保持されているのは当然として、新しい言語世界のなかで理解できるようにするのが目的であるから、その意味は、新たな働きをすることになる。したがって、翻訳はすでに解釈であり、それどころか翻訳とはつねに、翻訳者が自分に与えられている言葉に対して行なっている解釈の完成と言うことができる。

このように、翻訳を例にとると、言語性が意思疎通の媒体として意識されるが、それはこの媒体が、こ

こではまず明瞭な媒介行為を通じて、巧みに作り出されねばならないからである。このような巧みな仕組みは、たしかに対話の通常のケースではないし、また、翻訳そのものも、外国語に対するわれわれの通常のかかわり方ではない。むしろ、翻訳に頼るということは、対話者が自ら禁治産宣言をするようなものである。翻訳を必要とする場合、語られたもとの言葉の意味と再生された意味のあいだに距離があることを考慮せざるをえないし、それを完全に埋めることは不可能である。したがってこうした場合、意思疎通は、そもそも対話者たちのあいだではなく、共通の意思世界のなかで互いに実際に出会うことのできる、通訳者同士のあいだで行なわれているのである。(周知の通り、もっとも困難な対話は、対話の当事者がそれぞれ相手の言語を理解するが、しかし話すことができないために、それぞれが自分の言語を用いる二言語間の対話である。こうした場合、一方の言語は、他方の言語に対して自分のほうが上であるかのように、意思疎通の媒体として自己主張をしようとするものである。)

意思疎通は通訳や翻訳によるのではなく、語ることによってなされる。ある外国語を理解するということは、それを自国語に翻訳する必要がないということである。ある言語に真に習熟していれば、翻訳はもはや必要ではなく、実際に、翻訳などは不可能のように思える。ある言語を理解するということ自体はまだ真の意味での理解ではなく、そこにはまだ、いかなる解釈のプロセスも含まれていない。むしろそれは一種の生の遂行なのである。というのは、ある言語を理解するのは、その言語のなかで生きているからである。——周知のように、この命題は現存の言語ばかりでなく、死語についても妥当する。つまり、解釈学の問題は、正確に言語を使いこなすといった問題ではなく、言語という媒体のなかで起きる事柄をいかに正しく了解するかという問題である。いずれの言語も学習可能ということは、それを完全に使いこなす

には、もはや母語をもとにしたり、あるいは母語に翻訳したりするのではなく、その外国語で考えることを意味する。対話における意思疎通にとって、そのように言語に習熟することは前提条件でしかない。いかなる対話も、対話者が同一の言語を話すことが自明の前提となる。互いに語り合うことによって、言語的に意思疎通が可能となる場合に、はじめて理解と意思疎通とがそもそも問題となりうる。通訳者による翻訳に頼るということは、解釈学的なプロセスとしての対話を二重にする例外的な場合である。すなわち、相手と通訳者との対話に加えて、通訳者と自分との対話が行なわれているからである。

対話とは、意思疎通のプロセスである。それゆえ、真の対話であれば、他者(ひと)の言葉に耳を傾け、そのひとの視点を承認し、また、そのひとの個性ではなく、言っていることを理解しようとするという意味で、相手に自らを置き換えるのである。捉える必要があるのは、言っていることの内容が正しいかということであり、それによってわれわれは互いにその事柄について同意することができる。したがって、われわれは相手の見解をそのひとにではなく、われわれ自身の思い（Meinen）や思い込み（Vermeinen）にフィードバックしている。事実、われわれが他者を個体として見ている場合、たとえば、医師の問診や被告人の審問においては、意思疎通の状況があるとはまったく言えないのである[1]。

ところで、対話における意思疎通の状況を特徴づけているこれらすべては、本当の意味で、テクストの理解を主題とする解釈学の領域にわれわれの眼を向けさせるのである。ふたたび外国語からの翻訳という、極端な場合から始めることにしよう。たとえ翻訳者が著者になりきり、感情移入しているとしても、テクストの翻訳が、著者が書いているときの心的なプロセスを単に再生しているのではなく、テクストのなかで語られていることを理解して行なわれるテクストの追構成であることは、疑いない。それは解き明かし

(Auslegung) であって、単になぞっているのではないことも疑いない。そこでは他の言語から発して、その言語の読者に向けられた別の新しい光がテクストに投げかけられる。翻訳に求められる忠実さの要求も、異なる言語のあいだにある根本的な差異を取り除くことはできない。たとえどのように忠実であろうとしても、われわれは不確かなおぼつかない決断の前に立たされる。翻訳において、オリジナルに見られるわれわれにとって重要な特徴を際立たせようとすれば、他のいくつかの特徴を後退させたり、あるいは、まったく無視することになりかねない。しかしこれこそ、われわれが解釈であると考えている行為である。翻訳は、すべての解釈と同様に一種の過剰照明である。翻訳する者は、こうした過剰照明を覚悟しなければならない。翻訳者には、自分で理解できない箇所をそのままにしておくことは許されないし、考えをはっきりしなければならない。たしかにオリジナルにおいて（そして〈元来の（母語）読者〉にとって）も、実際にははっきりしていないところがある。しかし、まさにそうした解釈学的な限界状況においてこそ、翻訳者がつねにおかれているジレンマが明らかになる。ここが覚悟の決めどころである。自分がどのように理解しているかを明言しなければならない。しかし、実際には、テクストのすべての側面を表現することはできないのであるから、この明言とはつねに断念を意味している。どのような翻訳も自分の使命に忠実である限り、オリジナルに比べて明瞭だが、平板にならざるをえない。つまり、たとえそれがみごとな追構成であろうとも、オリジナルでは共鳴していた倍音のいくつかが欠落せざるをえないのである。（ごくわずかなみごとな追創作においては、そうした欠落が埋め合わされたり、それどころか、新たな利点となる場合がある――たとえば、ボードレールの『悪の華』をゲオルゲが訳しているが、そこには一種独特の新たな健全な息づかいがあるように思える。）

翻訳者は、オリジナルからの避けがたい距離を意識せざるをえず、しばしばつらい思いをする。翻訳者のテクストに対するかかわり方には、それ自体、対話における意思疎通の努力に通じるところがある。ただこの場合の状況は、特に厄介な意思疎通の状況であって、自分自身の見解と相手の見解との距離が、結局は埋め尽くせないことがわかる。しかし、そうした埋め尽くせない距離のある対話の場合でも、発言を交わすうちに、ときには妥協が成立するように、翻訳者もあれこれと熟慮を重ねることで、いずれ妥協にすぎないとしても、最善の解決策を求めるであろう。対話においては、他者の立場を理解しようとして、相手に身を置き換えるのはそのためであるが、それと同様に、翻訳者も、著者に完全に身を置き換えようとする。だが、それによって、対話において意思の疎通が成立するわけでも、また、翻訳者がそのように身を置き換えたからといって、追構成が成功するわけでもない。たしかに両者の構造は明らかに類似している。対話における意思疎通の前提は、対話者たちに意思疎通の用意があり、違ったら対立することがあることを認めようとすることにある。もしもこうしたことが相互に生じ、対話者それぞれが自らの根拠を守りながらも、同時に相手の立場を考慮すれば、最後には、いつの間にか知らず知らずに視点の相互移動が行なわれ（これは意見交換と言われている）、共通の言葉や判断に達することができる。同様に翻訳者は、翻訳しようとしている自らの母語の権利を自ら維持しながらも、テクストとその表現にある異質なところ、それどころか、対立的なところでさえ、生かすようにしなければならない。もちろん、翻訳者の行為をこのように記述するのは、簡略化しすぎるかも知れない。ある言語から他の言語へ翻訳しようとする、こうした極端な状況のなかにおいてさえ、事柄を言語から分離することはほとんど不可能なのである。翻訳者は、テクストが語っている事柄を言語化するわけだが、ただしその際、真の意味で再現できるのは、

自分自身の言葉であると同時に、オリジナルにも適した言葉を見つけ出す場合である。(2) したがって、翻訳者と解釈者のおかれている状況は基本的には同じである。

翻訳者は言語間の隔たりを克服しなければならないという例から特に明らかになるのは、解釈者とテクストのあいだに働き、対話における意思疎通の相互作用に相当する相互関係である。なぜなら、翻訳者はいずれを問わず解釈者だからである。異言語にあい対するということは、解釈学上の難問、すなわち異質性とその克服という問題の極端な場合にすぎない。事実、伝統的な解釈学がかかわってきた〈対象〉は、すべて同じような、しかし明確に規定された意味で異質なのである。翻訳者に課された再現という課題は、どのテクストもが課している解釈学一般の課題と質的に異ならず、程度の差があるにすぎない。

といっても、テクストに対する解釈学的な状況が、対話者同士の状況とまったく同じであるわけではない。すなわち、テクストは、〈永続的に固定された生の表現〉(3) であり、対話者の一方である解釈者によってしか、解釈学的な対話のもう片方であるテクストが語るようにならないからである。解釈者がいなければ、文字という記号は意味の姿を取り戻さないのである。それにもかかわらず、理解のなかでこのように文字から意味への変換が行なわれると、テクストが語っている事柄そのものも言語化してくる。実際の対話の場合と同じように、共通の事柄がテクストと解釈者という対話者同士を相互に結びつけているのである。通訳が、取り扱われている事柄に取り組まなければ、対話における意思疎通が可能にならないように、テクストに対する場合も、解釈者にとって不可欠の前提は、テクストの意味に取り組むことである。

したがって、解釈学的な対話という言い方ができる。ただしこの言い方で考えられるのは、解釈学的な対話は現実の対話と同じく、共通の言語を作り上げねばならないこと、そして、この共通言語の形成が対

話の場合とまったく同様に、意思疎通を目的とする道具の準備ではなく、理解と意思疎通との遂行そのものと一致するということである。この〈対話〉を行なう者同士のあいだにおいても、ふたりの人物の対話と同様に、単なる同調を超えたコミュニケーションが行なわれている。テクストは事柄を言葉にもたらしているが*、それを実行するのは結局は解釈者の仕事である。ここではテクストと解釈者の双方が事柄に関与しているのである。

したがって、あるテクストが語っていることを頑固頑迷な立場にたとえてみるわけにはいかない。つまり、理解しようとする者に相手はいったいどうしてこのようなわけのわからない見解をもつにいたったのかといった問いしかいだかせないといったことはない。この意味で、理解とはテクストの成立を再構成するといった〈歴史学的理解 historisches Verständnis〉などでないことは明らかである。理解されるべきなのは、テクストそのものなのである。しかしこれは、解釈者自身の考えがテクストの意味の再生のなかにつねにはじめから入り込んでいることを意味している。その限りでは、解釈者自身の地平が意味を規定しているのであるが、その地平も、固持したり貫徹したりする自分の立場のようなものではなく、むしろひとつの見解や可能性のようなものであって、その場に出してみて、うまくいくかどうかをためしてみて、テクストが語っていることを本気で自らのものにしようとしているのである。これは、われわれがすでに地平の融合という言い方で述べたことである。今度は、ここに対話の遂行形式を確認しておきたい。つまりここでは単に私の事柄とか著者の事柄ではなく、まさに共通の事柄が表現へともたらされるからである。

対話の言語性は、あらゆる理解にとって構造的な意味をもっているが、これを前提に取り上げたのはドイツ・ロマン派である。ドイツ・ロマン派がわれわれに教えてくれたことは、理解と解釈が、結局は同じ

ひとつのことだということである。こうした認識によってはじめて、解釈の概念は、先に見たように、一八世紀に与えられていた教育的・機会的な（okkasionell）意味を脱して、構造的な地位、すなわち、言語の問題が哲学的な問い一般に対してえた重要な役割によって特徴づけられる地位を占めることになった。

ロマン派以来、われわれはもはや事柄を次のように考えることはできない。つまり、直接の理解が不可能になった場合、すでに存在する言葉の貯蔵庫から、必要に応じて解釈のための概念を取り出して、それを理解に付け加えるといったようにである。むしろ言語は、理解自体がそのなかで遂行される普遍的な媒体である。そしてどのように理解を遂行するかが解釈なのである。このように確定したからといって、表現という特別の問題が存在しないことを意味するわけではない。テクストの言語と解釈者の言語の差異、あるいは、翻訳者をオリジナルから引き離している溝は、けっして二次的な問題ではない。むしろ逆に、言語表現の問題は、じつは理解そのものの問題である。すべての理解は解釈であり、そして、すべての解釈は言語という媒体のなかで展開され、この言語が対象をして語らせようとするし、また同時に、解釈者自身の言語である。

以上のことから明らかになるが、解釈学的な現象は、思考と発話がとる一般的な関係の特殊なケースであって、両者の謎めいた親密さこそが、思考における言語の隠蔽を引き起こしているのである。解釈は対話と同様に、問いと答えの弁証法のなかに閉じ込められた循環である。それは言語という媒体のなかで遂行され、したがって、テクストの解釈の場合にも対話と呼ぶことができるような、真に〔生起といった意味での〕歴史的な（geschichtlich）生の連関である。理解の言語性は、作用史的（wirkungsgeschichtlich）意識の具体化である。

言語性と理解のあいだの本質的な関係は、とりあえず次のような形にまとめられる。すなわち、伝承の本質はまさに言語という媒体のなかに存在するのであり、したがって解釈が優先する対象は言語的な本性をもっている。

a　解釈学的な対象を規定するものとしての言語性

伝承の本質が言語性によって特徴づけられていることから、いくつかの結論が導き出される。言語的な伝承は、他のあらゆる伝承に比べ特有な優位を占めている。目に見える直接性の点では、たとえば造形芸術のモニュメントよりはるかに劣っているかも知れない。しかし、こうした直接性の欠如は、欠陥などではなく、むしろこの外見上の欠陥、つまりすべて〈テクスト〉には抽象的なよそよそしさがあり、すべて言語的なものはあらかじめ理解に属していることが、独特に示されている。言語的な伝承は、言葉の本来的な意味における伝承（Überlieferung 言い伝えること）である。すなわち、ここには、単になにかが残っていて、それを過去の残存物として究明し解釈することが課題となったのではない。言語的な伝承という道をたどってわれわれのところに届いたものは、ただ残っているのでなく、むしろ、われわれに手渡し委ねられているのであり、つまりそれは、神話や伝説、風俗や習慣といったような直接的な語り伝えの形をとっている場合も、あるいは、文字による伝承形式をとって、その文字という記号が、それを読むことのできる読者のだれにもいわば直接用意されているような場合であっても、われわれに語りかけてくるのである。

伝承の本質が言語性によって特徴づけられていることが、解釈学的に重要な意味をもっているのを明らかにするのは、伝承が文字によっている場合である。文字の性質をもつことによって、言語は言葉という働きから分離している。文字という形をとると、すべての伝承されたものは、どの現在にとっても同時代のものとなるのである。またそこで、過去と現在との独特の共存が成立しているのは、現在の意識が文字によって伝承されたすべてのものに対して自由に接近できるからである。理解する意識は、もはや過去の情報を現在に仲介する語り継ぎという仲立ちに頼ることなく、文字による伝承に直接向かうことによって自己の地平をずらし、拡大し、また、それによって自己の世界に深みを増していく真の可能性を獲得する。しかもそのうえ、文字による伝承を自らのものにすることは、旅をして見知らぬ言語世界にひたるといった行動に結びついた経験よりも優れている。外国語や外国の文学に没頭する読者は、いつでも自分自身に戻る自由を確保しているのであって、こちらとあちらの両方に同時に身をおいているのである。

文字による伝承は過去の世界の一部ではなく、つねにそれを越え、伝承が語っているいわば意味の領域へと昇華してきている。言葉の理念・理想は、過去の残存物につきものである有限性やうつろいやすさという定めから言語によって表現されているあらゆるものを解放することである。伝承を担っているのは、過去の一部として目の前にある写本ではなく、記憶の連続である。記憶が連続するから伝承は私自身の世界の一部となり、また、伝承によって媒介されるものが直接語りかけるようになる。文字による伝承がわれわれのもとに達すると、なにか個別のことが知られるのではなく、過去の人類そのものが、その全体的な世界連関のなかで、われわれの現在に現れる。したがって、ある文化についての言語的な伝承がまったくなく、もの言わぬモニュメントしかなければ、われわれの理解はもとより不確かで、断片的なままであ

って、こうした過去の知識は、まだ歴史（Historie）とは呼べない。これに対して、テクストはつねにあるひとつの全体に語らせる。見たこともなく理解不可能に見える無意味な線や筋が、文字として読めることがわかると、それは突然自分からきわめて正確に理解可能な姿を現し始めるのであって、しかも偶然誤って伝承されたものでさえ、その連関が全体として理解されると、修正できることとさえある。

このように、文字によって書かれたテクストに対して本来の解釈学の課題が課せられている。文字性は自己疎外である。それゆえこの自己疎外の克服、すなわちテクストを読むことが理解の至上の課題である。たとえば、ある碑文が純粋に記号のように見えても、そのテクストを言葉というもとの状態に戻すことができさえすれば、正しく捉えて読むことができるようになる。しかし、このような言葉への取り戻しは、――思い出してほしいことだが――つねに同時に、語られているもの、すなわちそこで語られている事柄との関係を作り出すのであるから、理解のプロセス全体は、言語的な伝承によって媒介される意味領域のなかで進行する。したがって、碑文の場合に解釈学的な課題が生じるのは、（正しい前提のもとになされた）解読がはじめになければならない。広義の意味においてならば、文字という形をとっていないモニュメントも、解釈学的な課題をもたらす。というのは、そのようなものはそのままでは理解しえないからである。それらが意味するものは、たしかに解釈の問題に属するものであるとはいえ、文面の解読や理解の問題ではないからである。

言語は、文字性において真の精神性を獲得するが、それは文字による伝承に向かい合うことで、理解する意識が完全な主権をもつに至るからである。この意識はなにものにも依存することなく存在している。このように、読む意識は、自己の歴史を潜在的に所有している。したがって言葉への愛を意味する文献学

（Philologie）の概念が、文字文化の発生とともに、読むというすべてを包含する技術に移行し、その結果、弁論や議論の育成に対するその本来の関連を失ってしまったことは、けっして理由のないことではない。読む意識は必然的に歴史的な意識であり、歴史的な伝承と自由に対話する意識である。したがってヘーゲルが言うように、歴史の始まりを伝承、すなわち〈記憶の継続 Dauer des Andenkens〉への意志と同一視すれば、読む意識は正当性をもっている。[4] 文字性は単なる偶然でもなければ、口承による伝承の存続に質的な変化をなんら加えないような、単なる付加物でもない。存続への意志、継続への意志は文字なしでもたしかに存在はする。しかし文字による伝承は、そこから補足的にあれもあったこれもあったと推測を可能にするような、過去の生活を示すようなものがただ残り続けているのとはまったく別なのである。

碑文による伝承は、素材が石でも、他のものでも、もともとは遺物というあり方をしているから、われわれが文書〔文字で記されたもの（Literatur）〕と名づけている自由な伝承形式をはじめからもっているわけではない。しかし、ここでなんらかの継続への意志が文書という固有の存続形式をそなえるようになったことは、書写によって現代まで残っている、すべてのものに当てはまるであろう。こうした形をとって残っているのは、記念碑や印ばかりではない。むしろ、文字で表されているものはいずれの時代の現在とも独特の同時代性を獲得している。文字を理解することは、第一義にそこから過去の生を遡って推測することではなく、現在において言われた内容に参与することを意味するのである。しかも、それは、人間同士、たとえば読者と（まったく会ったこともないかも知れない）作家の関係ではまったくなく、むしろ、テクストがわれわれに伝えているものをわが身のことにするのである。語られているもののこうした意味は、われわれがそれを理解する場合には、その伝承から作者像が作り出せるかとか、資料としての伝承の歴史

学的な解釈が、そもそもわれわれの問題とするところであるのか、といったこととはまったく関係がない。

ここでわれわれが思い出すのは、解釈学がもともと、そしてなによりもテクストの理解を課題としていたということである。シュライアーマッハーがはじめて、解釈学の問題にとっては、文字による固定化は本質的なことではないとしたが、それは、彼が談話に対しても、いやまさに談話においてこそ、理解の問題が本来的な形で現れていると見たからである。こうして、先に述べたことであるが[5]、彼が解釈学に取り入れた心理学への転換は、解釈学的な現象が本来そなえる歴史的な次元を封じてしまった。実際に文字性が解釈学的な現象にとって中心課題となるのは、文字という形をとると、受取人や読者といった特定の宛先ばかりでなく、筆者や著者からの分離が、決定的な形でなされるからである。文字によって書きとめられたものは、いわばすべてのひとの眼前で意味の領域へと高められ、読むことのできる者ならばだれもが等しく自分のものとすることができるのである。

たしかに、言語性に比べると、文字性は二次的な現象のように見える。文を作る記号言語は、もとの言述の言語に遡って結びついている。しかし、言語が文字化できるということは、言語の本質にとってけっして二次的なことではない。むしろ文字化できるということは、発話そのものが、そこで伝達している意味の純粋な理念性を分有していることに基づいている。文字化されると、語られたことの意味は、純粋に自立しており、表現や表明におけるすべての情緒的な要素から完全に切り離されている。テクストは生の表現として理解されることは望まず、それが語っている事柄の理解を求めている。文字性というのは言語の理念の抽象化である。したがって、文字によって書きとめられたものの意味は原則的に同定可能であり、反復可能である。いく度反復されても同一であるもののみが文字によって書きとめられたもののなかに実

際に保存されていたものなのである。したがって、同時に明らかであるが、ここで反復といっても、厳密な意味ではない。つまり、なにかが語ったり、書いたりしている最初のものに戻るという意味なのではない。読みながら理解するとは、過ぎ去ったものを反復するのではなく、現在に生きる意味を分かちもつことである。

文字性が方法の点で優れているのは、解釈学的な問題があらゆる心理学的要素から切り離されて、純粋な形で前面に出てくるからである。われわれの眼から見て、そしてわれわれの意図にとって、方法的な優位を示すものは、もちろん同時に言語というより、むしろすべての文字的なものの特徴である独特の欠点を示している。この欠点を認識したときにはじめて、理解の課題がとりわけ明らかになる。そのためには、もう一度あのプラトンの先例を思い出しさえすればよい。プラトンは文字的なものの独特な弱点を、文字による言述は望むと望まないにかかわらず、誤解の危険に晒されるが、それには救いの手だてがないという点に見ていたのである(6)。

プラトンは周知の通り、文字のなかに、言葉の欠点（τὸ ἀσθενὲς τῶν λόγων）以上の大きな弱点を認め、こうした弱点を救うために、弁論に対しては討論による援助を要請しているが、文字の場合は絶望的であると宣言している。これは明らかに、自分自身の著作とその技法を覆い隠すための、アイロニカルな誇張である。じつは、書くことにも語ることにも同様のことが言える。見せかける技法と真の思考の技法、すなわち詭弁と弁証法が互いに対応しているように、書くことにも明らかにこれに対応した二重の技術があり、一方は見せかけに、他方は思考に使われている。実際に、思考の助けとなる書く技法もあるし、同じく書かれたものを助ける理解の技法もこれに属しているのである。

すでに述べたように、すべての文字で表されたものは、一種の疎外された言葉であり、記号をもとの言葉と意味に変換し戻す必要がある。文字性によって、意味にも一種の自己疎外が及んでいるので、こうして変換し戻すことが、解釈学本来の課題になる。語られたことの意味が新たに語らされるのであるが、手がかりは、文字記号によって伝えられた文面のほかないのである。文字的なものの解釈には、口頭の言葉の場合とは違って、助けになるものはほかになにもない。したがって、ここでは特別の意味で、書くことの〈技術〉が問題になる。(7) 口頭での言葉は、驚くほど自然にわかっていく。それは話し方や調子や速さなどによるのであるが、話しをするときの状況にもよるのである。(8)

しかし、書かれたものでもいわば自然に読めるものもある。シラーとフィヒテという、ふたりの偉大なドイツの哲学者のあいだで展開された、哲学における精神と文字に関する記念すべき論争(9)は、この事実をもととしている。もちろん、私にとって特に重要と思われるのは、そこで展開された論争が、ふたりの論者によって用いられている美学的な判断基準を用いるのでは、けっして和解しそうもないことである。ここで基本的に問題になっているのは、良い文体といった美学的な問いではなく、じつは解釈学的な問いである。読者の考えを刺激して、生産的に働かせるように書く〈技法〉は、通常の修辞学ないし美学の技法とはなんの関係もなく、むしろその要点は、考えられたことをともに考えるように導くことに尽きる。その場合書く〈技法〉そのものは、理解や注目を求めてはいない。書く技法も話す技法も、それ自体が目的ではない。したがって、それらは解釈学的な努力本来の対象ではない。理解するということは、まったくその対象である事柄に拘束されている。したがって、理解の課題にとって、明晰に考えられていないことや〈拙劣に〉書かれていることは、解釈学がその輝きを完全に示せる一種の典型的な事例などではなく、

むしろ逆に境界事例であって、それに行き当たると、解釈の成功を支える前提、すなわち、そこで言われている意味の一義性がぐらつくのである。

そもそもすべて文字によるものは、それ自体が言語的なものへと呼び起こされることを要求しており、しかも、意味の自律性を求めるこの要求は、著者自身による朗読、たとえば詩人の自作朗読でさえ、われわれが本来理解すべきものから逸脱してそこに別のものを聞き取ろうとすれば、疑わしいものが入ってくる。テクストの真の意味を伝えることが重要なのであるから、テクストの解釈は、そこでの事柄に従うという規範のもとにおかれている。プラトンの対話術が提起している要求はじつにこのことである。すなわち、ロゴスそのものを優先することに努め、対話の実際の相手はしばしば背後に押しやられてもよいというのである。それどころか、文書のもつ特別の弱点は、生きた発話に比べ補助の必要性が高まる点にあるが、それを裏返して見れば、文書は理解の弁証法的な課題を一層明らかに浮び上がらせるのである。対話の場合と同様、ここで、理解は語られたことの意味をできるだけ明確にしようと努めねばならない。つまり、テクストのなかで語られていることは、それに付着しているすべての偶然的な要素から切り離され、その理念性が完全に捉えられなければならない。そこではじめて、テクストの意味が生きてくる。したがって、文字による固定化は、そこで語られている意味を語り手から完全に切り離してしまうからこそ、理解する読者のなかに真理要求の弁護人を生み出す。読者はまさにこのようにして、語りかけられて自らが理解しているものの妥当性を経験しているのである。読者が理解したことは、つねに他者の見解以上のものであり、真理でありうるものである。こうしたものこそ、語られたことが語り手から切り離され、文字によって与えられた永続性によって明らかになってくることである。したがって、すでに述べたように[10]、

読むことに不慣れな人間は、書かれたものはすべて保証つきの記録文書のように思うので、書いてあることが嘘かも知れないといった疑念がまったく湧かないのは、それなりに深い解釈学的な理由があるわけである。

事実、すべて文字によるものはなににもまして解釈学の対象である。外国語という極端な場合と、翻訳をめぐるさまざまな問題において明らかになったことが、ここでは読むことの自律性を考えることで確認されたわけで、要するに、理解とは、けっして心理的に身を移し替えること（psychische Transposition）などではない。理解の意味地平は、著者が本来考えていたことによっても、また、そのテクストの本来の受け取り手の地平によっても境界が決められるわけではない。

まず、いかにも道理にかなった解釈学的規範（カノン）のようなものがあって、そのまま一般に承認されているが、それは、テクストには著者や読者に考えられもしなかったことをもち込んではならないというのである。しかし、極端な場合にしかこの規範は実際に適用できない。テクストはなにも執筆者個人の生の表現として理解されることを志向しているわけではないからである。つまり、テクストの意味は、そのようなことで範囲が決まることはない。といっても、テクストの意味を、著者の〈実際の〉考えに限ることだけが疑わしいのではない。テクストの意味を客観的に確定しようとして、たとえばシュライアーマッハーの基本仮定のように、そのテクストを同時代人へのメッセージとして理解し、それを本来の読者に関連づけてみるとしても、偶然の境界設定を越えたことにはならない。同時代人へのメッセージという考え方自体、あやふやで実効性は限られている。同時代人とはだれなのだろう。一昨日の聴衆も明後日の聴衆も、同時代人として語りかけられているひとびとである。明後日のひとは語りかける相手の読者として外すというの

であれば、いったいどこに、明後日の境界線が引けるのであろうか。同時代人とはだれのことだろうか。しかもこのように、一昨日と明後日が多様な形で混在するなら、テクストの真理要求とはなにであろうか。本来の読者という概念を満たしているのは、本質を見抜いていない理想化である。

さらにそのうえ、文字による伝承の本質に関するわれわれの洞察には、本来の読者という概念を解釈学的に正当化することに反対する異議が含まれている。すでに見たように、文書にとって決定的なことは、次の世代に手渡していく意志である。書き写し次に手渡す者は、その都度自分自身の同時代人を念頭においている。したがって、本来の読者とか著者自身の意図を引き合いに出すことは、きわめて粗雑な歴史学的・解釈学的な規範であるように思われるし、したがってこれによって、テクストの意味の地平を限定することなどはかなわない。文字によって固定化されたものは、その根源と原作者という偶然性から切り離され、新たな連関に向かって積極的に開かれている。著者の見解とか本来の読者の理解といった規範概念は、じつのところそのときどきの理解によって埋められる、空所のひとつにすぎない。

b　解釈学の遂行を規定するものとしての言語性

われわれが次に取り上げる観点は、言語性と理解の関係である。理解にとって優先的な対象である伝承は言語的な本性をもっているだけではない。——理解そのものが言語性と基本的な関係をもっている。理解はすでに解釈であるという命題にわれわれは出発点をとったが、それは理解が、テクストの見解を生かすような解釈学的地平を形成するからである。しかし、テクストの見解を事柄の内容を生かして語らせる

ことができるようにするには、それを、われわれの言葉に翻訳しなければならない。すなわち、われわれはそれを、われわれ自身が語ったり、語ろうとしている実践の場で生じうる見解の全体に関係づけなければならないのである。われわれはすでにこのことの論理的構造を、解釈学的な現象である問いに与えられた特別の役割に着目して考察した。われわれはこのたびは、すべての理解の言語性に眼を向けることになったが、それは問いと答えの弁証法において示されたことを、他の側面からあらためて論じることにほかならない。

ここでわれわれは、歴史諸科学において支配的な自己理解には一般的に含まれていない次元に踏み込むことになる。というのは、歴史家は通常、自分の対象の歴史的な特性を記述するための概念を選ぶにあたって、その由来と正当性を明確に反省していないからである。歴史家はその際に自己の専門的関心に従うだけであって、自分で選んだ概念を用いて記述することが、自らの意図にとって命とりになりかねないことはまったく考慮しない。つまり、そのような概念を用いることによって歴史学的に異質である事象を周知の事象と同一視し、そのため、自分ではまったく偏見なしに把握しているときでさえ、いつの間にか対象の他者性をかねて自分がもっている概念のもとに組み敷いてしまっている場合があるからである。こうして歴史家は、学問的な方法で武装しているにもかかわらず、時代の子として自らの時代の偏見と先入見になんの疑いもなく支配されているひとびととまったく同じように振る舞っているのである(11)。

歴史家は自らのこうした単純さを認めない限り、事柄から求められる反省の水準に達しないことは明らかである。しかし、ひとたびこの単純さがもたらす問題群を意識し始め、歴史学的な理解においては自己の概念は考慮から外し、理解の対象である時代の概念のなかでのみ考えねばならない、といったような要

求を掲げるとすれば、その単純さはまさに取り返しがつかないものになる。[12] 歴史意識の徹底した遂行のように聞こえるこの要求も、思慮深い読者には、それが単純な幻想であることが露呈する。こうした要求の単純さの原因は、解釈者が自己自身を考慮から外すという理想に十分達することができないために、歴史意識のそうした要求や意図が実現されないままになるといった点にあるのではない。もしそうであれば、依然として、それは正当な理想であり、できる限りこの理想に接近しなければならない、ということになるであろう。しかし、ある時代をその時代固有の概念によって理解するという、歴史意識の正当な要求は、じつはまったく別のことを意味している。現在の概念を考慮の外におくべしという要求は、単純に過去に身を移すことを意味しているのではない。むしろその要求は、自己の概念に結びついてのみ意味をもつ、という本質的に相対的な要求なのである。歴史意識が理解のために、それのみが理解を可能とするものを排除しようとすれば、自己自身を見誤ることになる。歴史的（historisch）に考えるということは、われわれが過去の概念のなかで考えようと努めるときに、過去の概念に生じてくる転換を遂行することである。歴史的に考えるということには、まさに過去の概念と自分の思考との媒介がつねにすでに含まれている。解釈に際して自らの概念を避けようとすることは、不可能であるばかりか、明らかに無意味なことである。解釈とは、まさに自らの先入見をともに働かせることであり、それによってテクストの見解が、われわれに実際に語りかけてくるのである。

われわれは解釈学的なプロセスの分析において、解釈の地平の獲得は地平の融合であることを認識したが、このことが、ここでは解釈の言語性の側面からも確認されたわけである。テクストは、解釈によってはじめてわれわれに語りかける。逆に、どのようなテクストも書物も他者に届く言葉を語らなければ、そ

れはなにも語ってはいないままである。したがって解釈は、真にテクストに語らせようとするならば、正しい言葉を見つけなければならない。したがって、まさにどの解釈においてもテクストそのものが主なのであるから、正しい解釈〈そのもの〉などはありえないのである。伝承の歴史的な生命は、つねに新しい同化と解釈に依存している。正しい解釈そのものといったことは、伝承の本質を見誤った空疎な理想であろう。いずれの解釈も、それが属している解釈学的状況のなかに適合せざるをえない。

状況による制約といっても、個々の解釈が必然的に掲げる正しさへの要求が、主観的なものや機会的なものに解消されてしまうことを意味するわけではない。われわれは、解釈学の問題をあらゆる機会的な動機から純化したロマン主義的な認識以前の段階に後戻りするわけではない。また解釈は、われわれにとって教育的な行為などではなく、じつは理解そのものの遂行であって、理解は、他人の解釈を知るひとびとにとってはもちろん、解釈者自身にとっても、言語による解釈という表現をとることによってはじめて完成するのである。たしかに、すべての解釈は言語性をともなうので、いずれの解釈のなかにも他者との可能な限りの関係が含まれている。語る者と語りかけられる者を結びつけないような発話は存在しえないのであって、このことは解釈学的なプロセスにも妥当する。しかしこの関係は、教育的な状況への意識的な適合といった形で、理解の解釈学的な遂行を規定しているのではなく、むしろこの遂行は意味の具体化そのものなのである。ここで思い出してほしいのは、前に解釈学からまったく排除されていた適用という契機をどのようにして、あらためて有効にしたかということである。そこで確認したことであるが、テクストを理解するということは、つねにそれをわれわれ自身に適用することであり、また、たとえあるテクストが、いつも異なって理解されざるをえないとしても、それはやはり同一のテクストであり、それがわれわれに

とって、その都度違った姿を現すということを知ることである。それによって、それぞれの解釈の真理要求がわずかでも相対化されるわけではないことは、すべての解釈には本質的に言語性がともなうということから明らかである。理解は解釈を通じて言語による表現をとるが、それで、理解されまた解釈されたものとは別の、第二の意味が生み出されるわけではない。解釈のための概念は、けっして理解において主題化されることはない。むしろそのような概念は、解釈によって言語化されるものの背後に姿を隠す定めになっている。逆説的ではあるが、このように姿を隠すことができる解釈こそが正しいものである。だが、同時に、解釈というものは、姿を隠す定めになっているものとして述べざるをえないとも言える。理解の可能性は、そのような媒介を行なう解釈の可能性に依存しているわけである。

このことは、事柄の性質上、理解が直接でき、なんらとりたてて解釈といったことを企てることがない場合にも当てはまる。というのは、そのような場合の理解においても、解釈が可能でなければならないと言えるからである。ただし、このことは、理解のなかには潜在的に解釈が含まれているということを意味している。つまり、解釈は理解したことを表現して示すにすぎない。したがって、解釈は理解を導き出してくるための手段ではなく、むしろ、そこで理解されることのなかに入っているのである。これで思い出されるのであるが、テクストの意味内容は統一的に実現しうるばかりではなく、同時にテクストが語っている事柄も言葉になるということである。解釈は事柄をいわば言葉の秤にかけるのである。――以上の確認は一般的なことであるが、さらにこれには、いくつかの特徴的なヴァリエーションが認められ、それが、間接的にこの確認の正しさを証明することになる。われわれが言語的なテクストの理解と解釈にかかわる場合、言語そのものを媒体とする解釈が明らかにしてくれるのは、理解とはなにかということである。す

なわち、理解とは、語られたものの同化、つまり語られたものが自分のものになるようにすることである。言語による解釈は解釈一般の形式である。したがって、対象が言語的な性質をもたない場合、つまりテクストなどではなく、造形作品や音楽である場合にも解釈は行なわれる。そのような解釈の形式があるからといって、問題はない。そうしたたぐいは言語的ではないが、実際には言語性を前提にしているからである。たとえば対比の手段を用いて、なにかを具体的に示すことがある。つまり、ふたつの絵を並べて見る、あるいはふたつの詩を交互に朗読するといったことで、一方を他方から解釈するのである。そのような場合、いわば具体的に示すことが言葉による解釈に先んじてはいる。しかし実際にはそれは言語的な解釈の変形である。ここで示されたもののなかには、解釈が反映されている。示すということが直観を簡略化して見せているのである。示すということが解釈であるのは、たとえば翻訳が解釈の結果をまとめるというのと同じ意味であるし、あるいは、テクストの正しい朗読が解釈の問題をすでに解決していなければならないというのと同じ意味である。理解していなければ正しい朗読はできない。理解と解釈は、このように互いに分かち難く絡み合っているのである。

明らかにすべての解釈は理解のなかに組み込まれているのであって、解釈（Interpretation）という概念が学問的な解釈ばかりでなく、たとえば音楽の演奏、舞台の上演といった芸術的な再生〔再現〕（Reproduktion）にも適用される。すでに指摘したように、そうした再生は、原作に基づいた第二の創造ではなく、芸術作品をはじめてその本来の姿にもたらすことである。楽譜やドラマが書かれている記号は、再生によってのみ、実現される。朗読もそのようなプロセスのひとつであって、テクストを呼び覚まし、新たな直接性へと変換する。

しかし、ここから結論づけられるが、当然のことに黙読における理解にも、すべて同様のことが当てはまるのである。基本的に、読書もつねに解釈を含んでいる。といっても、読みながらの理解が、心のうちでの上演のようなものだというのではない。――心のなかでの上演であれば、芸術作品は万人の眼前での上演同様、たとえ自分の気持ちにそったものであろうと、独立した存在であろう。読みながら理解するのは、むしろ逆に、時間と空間という外面的なもののなかにおかれた上演も、じつは原作そのものと比べて、独立した存在ではなく、ただ二次的な美的判別においてのみ独立した存在になりうると言うのが正しい。上演に際して音楽や戯曲に下される解釈は、基本的には読書におけるテクストの理解と異なりはしない。理解にはつねに解釈が含まれているからである。同じように、文献学者が行なっていることは、テクストを読めるようにし、理解可能にすることである。あるいは、テクストの正しい理解を誤解から守ることである。このように考えると、再生によって作品に対してなされる解釈と、文献学者の行なう解釈とのあいだには、基本的な差異はない。再生を行なう芸術家は、自分の解釈の正当性を語ることはきわめて二次的なものと感じ、そうしたことは非芸術的なものとして否定するかも知れない、――しかし再生的な解釈にとって、そうした釈明が原理的に可能であることを拒否しようにも、それはできない。彼もまた自らの解釈が正しく、しかも説得力をもっていると主張するに違いないし、たとえば、自分のまえにあるテクストとの結びつきを否定するなど露ほど思わないであろう。しかし、このテクストは学問的な解釈者の課題であるテクストと同じものである。したがって再生を行なう芸術家は、再生という解釈で示される作品理解それ自体が、ふたたび理解の対象になりうること、つまり、解釈によって正当化されうることに対して、異を唱えることは基本的にはできないであろう。そして、そうした解釈は言語の形をとって遂行されるで

あろう。この解釈も意味の新しい創造ではない。こうした解釈についても、解釈としてふたたび姿を消し、理解の直接性において、その真理性が証明されるということが言えるのである。

解釈と理解が内側では絡み合っていることをよく考えれば、芸術家と専門家が天才美学の旗印のもとで行なってきて、そして今でも行なっている直接性という誤ったロマン主義化を破壊するのにも適している。解釈は、解釈された作品の代わりになろうとするものではない。たとえば、自らの発言の詩的な力によって、自分に注意をひこうとはしない。むしろ解釈は基本的な偶然性を保持している。しかもこのことは解釈に用いる言葉に当てはまるだけでなく、まさに再生的な解釈についても当てはまる。解釈に用いられる言葉は、解釈学的な問いによって動機づけられる限り、つねに偶然の要素をもっており、しかもそれは、啓蒙時代において解釈とは教育のためと限定されていた意味においてばかりか、理解がつねに真の出来事だからである[13]。同じように再生である解釈も、基本的な意味で偶然的であるが、それは、たとえば教育的な意図でなにかを誇張して手本として演じたり、見せたり、あるいは翻訳したり、読み聞かせるといった場合だけではない。そのような場合、再生は、実践教育といった特別の意味で解釈であって、いわば、例示のための誇張や過度の強調といったことが含まれているのであるが、実際にはそうしたことと他の再生的な解釈とのあいだには基本的な違いはなく、程度の差があるにすぎない。たとえ詩や楽曲が上演や演奏で模倣の形をとるにしても、上演や演奏は、いずれも固有のアクセントをもってしまうものである。その意味では、教育的な意図をもって、実例を見せるために際立たせることとは五十歩百歩である。いずれの上演も解釈である。どの解釈にもどこか強調のしすぎがあるものである。

このようなことが特に目立たないのは、解釈は残り続けるものではなく、それが再生する作品のなかに

消えてしまうからにすぎない。これに比較しうるような例として造形芸術、たとえば、優れた芸術家がアルテ・マイスターに倣って描いた素描などを取り上げてみれば、同じように際立てすぎた解釈が見られる。同じような印象を受けるのが、昔の映画のリメイクだとか、ひとつの映画を、まだ記憶が鮮かなうちに間をおかずに見るときである。すべてが鮮明にすぎるように思えるのである。——こうしたわけで、われわれはどのような再生を目にしても、そこには基本となる捉え方がある、と言うのも当然のことである。ただし、そうした捉え方は、基本的に正しさを証明できるものでなければならない。捉え方全体は、どれもが正しさを主張するおびただしい小さな決定の集積である。論証的な釈明とか解釈は、芸術家自身がかかえる問題である必要はない。それどころか、言葉による解釈の表現としての明瞭さは、基本的には近似的な正当性しかもっていないし、その本質からして、〈芸術的な〉再生そのものが到達する、調和のとれた具体化の背後に隠れたままである。——ただし、すべての理解が解釈に対してもつ内的な関連や、言葉による解釈の基本的な可能性は、以上のこととはなんら関係がない。

言語性は基本的に優位にあるとわれわれは主張しているのであるが、これは正しく理解されなければならない。たしかに、言語はしばしばわれわれの感じをあまり表現できないように見える。芸術作品の圧倒的なありようを目の前にして、それがわれわれに語りかけることを言葉に捉えようとする課題は、絶望的な遠方から、果てしない企てをするように思える。こうしたところから、まさに言語批判の動機となりうることが考えられる。われわれの理解への意志と理解の能力は、ようやく言いえたかと思う発言をそのたびに乗り越えてしまうというのである。だからといって、言語性の基本的な優位は、いささかも揺るぎはしない。たしかにわれわれの認識能力は、言語がわれわれに供給する表現の可能性よりも、はるかに個人

的なものである。社会は均一化の動機をもっており、それによって言語は理解を特定の諸図式のなかに押し込め、われわれの表現を制約するのであるが、そうした均一化の傾向に対して、われわれの認識意欲はそのような図式化や先取りから批判的に逃れようとする。しかし、われわれが言語に向かって要求するこうした批判的な優越性は、言語表現の慣例を問題にしているのではなく、言語的なもののなかに沈澱している考え方の習慣に向けられているのである。したがって、言語に対する優越性は、理解と言語性の本質的連関に対してまったく異議を唱えるものではなく、むしろこの本質的連関そのものを立証するのに適している。というのは、このような批判は、いずれも理解のためにわれわれの発言の図式性を克服して行なわれるのであるが、それすら、言語の姿をとって表現しているからである。その限りでは、言語は自らの権限に対するいかなる異議にも先んじている。言語の普遍性は、理性の普遍性と歩調を合わせているのである。ここでは解釈学的意識〔解釈を行なう者〕は、言語と理性の普遍的な関係を作り出すものの一部にすぎない。すべての理解がその可能的な解釈に対して必然的に等価の関係にあり、しかも、理解には基本的に一切の限界が定められていないのであるから、こうした理解が解釈において捉えていく言語的認識も、そのなかにあらゆる限界を克服していく無限性を内包しているに違いない。言語は理性そのものの言語である。

もちろん、以上の主張をなんの躊躇もなしに語ることはできない。というのは、これによって言語は理性、言わば言語が名指しをする事柄にきわめて接近し、その結果、次のような疑問が生じることになるからである。つまり、すべての言語が理性と事柄に対して同じ近さをもっているように思えるのに、いったいなぜ多様な言語が存在しうるのかという疑問である。ある言語のなかで生きている者は、自分が使って

いる言葉は自分の考えている事柄をもっとも適切に表現しうると信じている。外国語の別の言葉ではその事柄を同じように適切に名指すことができるなどとは思いそうもない。適切な言葉はつねに自分自身の言葉だけであり、自分の考えている事柄はたしかにいつもひとつのことであるため、適切な言葉はただひとつしかありえないと、思うのである。翻訳の苦悩にしてからがその原因は、原文の言葉が結局のところ、意図されている内容から分離できないように思えることにあり、そのため、あるテクストをわかりやすくするために、翻訳する代わりに、しばしば大幅に解釈をして書き換えなければならないのである。われわれの歴史意識が敏感に反応すればするほど、それだけいっそう、異質で見知らぬものの翻訳不可能性が感じられるようである。ところがそのために、言葉と事柄の密接な一致は解釈学上のつまずきの石となってしまう。われわれが自分で話している言葉にそのようにいわば呪縛されているのであれば、そもそもいかにして異質な伝承の理解が可能になるのであろうか。

こうした考え方は、見せかけのものであることを見抜く必要がある。実際には、われわれの歴史意識の敏感さはこれとは反対のことを示している。つまり理解し解釈する努力はつねに有効である。まさにこの点に、理性には既存の言語構成の限界を越える、卓越した普遍性があることが明示されるのである。解釈学的な経験は調整の役割を果たし、それによって考える理性は言語的なものの呪縛から解放される。しかも、この経験自身が言語的に構成されているのである。

このような観点をとると、言語の問題は、事の始めから言語哲学の問題設定と同じ意味で提起されるのではない。たしかに、言語は多数あり、言語学はそれらの言語の多様性に関心を示しているのであるが、われわれにとっても言語の多さは問題である。しかしそれは、個々の言語が他の言語との差異にもかかわ

らず、表現しようとするすべてのことを表現しうるのか、という問題であるにすぎない。個々の言語が独自にこのことを行なっていることは、言語学がわれわれに教えているところである。しかし、われわれが提起している問題は、なぜ表現方法のこうした多様性にもかかわらず、いたるところで思考と発話の一体性が機能し、しかも、基本的にはどの文字伝承も理解可能になるのかという問題である。つまり、われわれが関心をもっているのは、言語学が研究しようとしていることとは逆のことである。

言語と思考の緊密な一体性は、言語学も同じように出発点にしている前提である。それのみが言語学成立のもとである。というのは、この一体性が存在するからこそ、研究者にとっては、言語そのものを対象として見る抽象化に価値がある。神学と合理主義の言語は取り決めという慣習主義的な先入見から袂を分かつことによってはじめて、ヘルダーとフンボルトは言語を世界観と見なすことを学んだ。彼らは、思考と言語の一体性を承認することによって、まさにこの一体性が多様な形態をとって現れることを比較検証する課題に到達したのである。ところで、われわれも同じ見解から出発したのであるが、われわれは、いわばその逆の道を歩んでいる。われわれは表現方法の多様性にもかかわらず、思考と発話の解消しがたい一体性の見地を保持しようと努めるが、それは、解釈学的な現象において、理解と解釈の一体性として見られるものなのである。

われわれを導いている問いは、したがって、すべての理解の**概念性**への問いである。この問いは二次的な問題提起にすぎないように見える。先に見たように、概念を用いる解釈は解釈学的な経験自体の遂行形式である。それどころか、まさにそれゆえに、今ここで扱う問題はきわめて難しい。解釈者は、自分自身と自分の概念を解釈のなかにもち込んでいることに気づいていない。言語的な表現は解釈者の考えに完全

に住み着いてしまっているため、対象化されることがまったくない。したがって、解釈学的な遂行における、こうした側面がこれまでまったく顧慮されないままであるのはもっともなことである。しかも、そのうえ事もあろうに、事態は不適切な言語理論によって歪曲されてしまったのである。明らかに道具主義的な記号理論は、語や概念をすでに用意されているか用意しうる道具と捉えていて、当の解釈学的現象を見誤っていることは明白である。われわれが語にしろ言辞にしろ、そしてなによりも、精神科学が行なっている伝承との対話においてもつねに生起していることに準拠するならば、そこにはつねに概念形成が進行していることを認めざるをえない。ただ、これが意味しているのは、解釈者が新たな、あるいは奇矯な言葉を使用しているということではない。だが、普通の言葉を用いるからといって、個別の事柄を概念という普遍的なものの下におくような論理的包摂の行為がもとになっているのでもない。むしろ、われわれが思い起こすのは、理解はつねに適用の契機を含み、その限り、たえず概念形成の展開を続けていることである。このことをなお考慮しなければならないのは、理解にとって固有の言語性を、言語哲学と呼びならわされているもののさまざまな先入見から解放しようと思うからこそである。解釈者は職人が道具を手にしたりおいたりするように、言葉や概念を用いはしない。むしろわれわれは、すべての理解には概念的なものが内部にすっかり織り込まれていることを認識しなければならないし、また言葉と事柄の緊密な一体性を認めようとしない理論を、すべて拒否しなければならない。

いや、状況はいっそう困難である。すなわち問題は、近代の言語学と言語哲学が出発点としている言語の概念が、そもそもこうした事態を正当に評価しているのかどうかということである。最近、言語学の側から正当にも主張されたことであるが、近代の言語概念は、それ自体が歴史的な産物であり、歴史的なプ

ロセスの始まり、特にギリシア人が言語として捉えていたものには適合しないような言語意識を前提としている[14]。古代ギリシアに見られるように言語をまったく意識しない状態から、近代の道具主義的な言語の価値切り下げまで、道は一直線であり、また、言語行為の変化を同時に含むこうした意識化のプロセスによってはじめて、〈言語〉そのものが、つまり言語がその形式面から、あらゆる内容から分離されて、独立した考察の対象になる、というのである。

たしかに言語行為と言語理論の関係の特徴が正しく捉えられているか否かについて、疑いを差しはさむ余地はあるが、言語学と言語哲学が、その唯一のテーマは言語の形式であるという前提に基づいて行なわれていることには、なんら疑いはない。しかし、形式という概念がそもそも適切なのであろうか。言語はいったいカッシーラーが名づけたような象徴形式であろうか。言語性は、カッシーラーがそのほか象徴形式と名づけているもの、たとえば、神話、芸術、法律等々のすべてを含んでいるというところに言語の比類なさがあるのだが、これを象徴形式という概念で正当に評価できるのであろうか[15]。

われわれが言語性の普遍的な機能の問題に遭遇したのは、解釈学的な現象の分析をしたときのことであった。解釈学的な現象は、その言語性が顕わになることによって、それ自体が完全に普遍的な意味をそなえている。理解と解釈は特異な形で言語的な伝承の補佐を務める。しかし、同時に理解と解釈は、そうした補佐の役以上のことをする。それは、人類のあらゆる文化的な創造物は非言語的なものを含めて、そのように理解されることを望んでいるからばかりではなく、さらにもっと根本的に、つまり、そもそもすべての理解可能なものは、必然的に理解と解釈に道を開いているからなのである。理解に関しては言語の働きと同様のことが言える。理解と言語とは、単にわれわれが経験に則して研究できる事実として捉えうる

ばかりではない。これらふたつはけっして単なる対象ではなく、なんであれ、対象になりうるものすべてを包括しているのである。(16)

言語性と理解のあいだのこうした基本的な連関を認識すれば、当然われわれは、言語に対する無意識から意識を経て、言語の価値切り下げにいたる道のりを、(17) 一義的な歴史過程などとは認められないであろう。この図式は、これから示されるように、言語理論の歴史にとってはまったく十分ではないと私には思われる。ましてや言語そのものの生命の生き生きとした活動の解明には不十分である。話されることによって生きている言語は、テクストの解釈者の理解も含めたすべての理解を包み込んでいるが、このような言語は、思考ないし解釈の遂行のなかに完全に組み込まれているので、もしもわれわれが言語によってわれわれに伝承される内容を無視し、形式としての言語のみを考えようとするならば、われわれが手にするものはほとんどない。言語に対して無意識であっても、話すこと本来の存在様式であることをやめていたわけではない。したがって、われわれは、むしろギリシア人に眼を向けてみよう。言葉と事柄の全面支配的な一体性が彼らにとって問題となり、それによって考察に値するようになったときに、彼らは、われわれが言語と呼んでいるものに対応する語彙をもたなかったのである。そしてさらに、教義的・神学的な関心に基づいて、こうした一体性の神秘をあらためて考え抜いた中世のキリスト教思想に眼を向けてみたい。

第2節 〈言語〉の概念に対する西洋思想史の刻印

a 言語とロゴス

言葉と事物の内的な一致は、思想の初めの頃はあまりに自明であったので、真の名前はその担い手そのものを代表しているわけではないとしても、その一部のように捉えられていた。ギリシア語で言葉を表す「オノマ」が、同時に〈名前〉、しかも固有名詞すなわち呼び名を意味していたことがそれを特徴づけている。言葉はまず名前として理解されたわけである。しかし、名前が名前であるのは、あるひとがそのように呼ばれると、それに応じることによるのである。名前はあくまでその担い手に属している。名前の正しさを証明するのは、あるひとがその名前に応じることによるのであり、したがって、名前は存在そのものにそなわっているように思われた。

ところで、ギリシア哲学は、言葉は名前にすぎない、すなわち、言葉は真の存在に代わるものではないという認識から始まった。こうしてまさに哲学的な問いの始まりは、まずはなんの異論もなく名前にとらわれることになったのである。言葉への信頼と懐疑は、ギリシアの啓蒙思考が、言葉と物の関係を見ていた問題状況を特徴づけている。こうして、名前の模範的なイメージが、逆のイメージに変化することになったのである。名前は付与するものであり、また変えることができるということが、言葉の真理性に対する懐疑の動機となる。そもそも名前の正しさについて語ることができるであろうか。またわれわれは言葉

の正しさについて語る必要、すなわち、言葉と物の一致を要求する必要はないのだろうか。それに、初期のあらゆる思想家のなかでもっとも深遠な思想家であったヘラクレイトスは、言葉遊びの深遠な意味を発見しはしなかっただろうか。これがまさしく、プラトンの『クラテュロス』、すなわち言語に関するギリシア的な思考の基本文書成立の背景である。しかし、すでにそこにはすべての問題が含まれていたために、われわれには不完全な形でしか知られていないギリシアにおけるその後の議論も、本質的にはほとんどなにも付け加えることがなかったのである[18]。

プラトンの『クラテュロス』のなかで討議されているふたつの理論は、言葉と物の関係を、さまざまな道筋で定義しようとしている。慣習主義的な理論のほうは、合意と訓練によってえられるような言語使用の一義性を、言葉の意味の唯一の源泉と見なす。それに対立する理論のほうは、言葉と物の自然の一致を唱え、まさに正しさ（ὀρθότης）の概念をその特徴としている。しかし、このふたつの立場が両極であり、したがって、両者がこの件で互いを排除し合う必要がないことは明白である。どのみち、いずれの論者も、自分の立場の前提となっている言葉の〈正しさ〉はまったく問題にしていないのである。

このふたつの理論の限界となっているのは、われわれが〈一般的な言語使用〉と呼んでいる言語のあり方である。慣習主義（Konventionalismus）の限界となっているのは、およそ言語が成立するには、個々の言葉が意味していることを恣意的に変えることはできないというところにある。〈特殊言語〉の問題が、そうした改名の成り立つ条件を示している。これに関してヘルモゲネスが『クラテュロス』のなかで、奴隷の改名の例を挙げている[19]。奴隷の生活世界の内的な非自立性、すなわちその人格と機能の一体化が、そのようなことを可能にしているのである。そうしたことは、通常は個人が自分の自立性を主張し名誉を保

持しようとすることで失敗する。同じように子どもや恋人同士も、〈彼らの〉言葉をもっており、これによって自分たちだけの世界のなかで意思疎通をしているが、それ自体は恣意的な取り決めによってというより、むしろ言語習慣が作り出しているところである。ひとつの世界の共通性こそが、――たとえ仮のものにすぎないとしても――つねに〈言語〉の前提となっている。

類似説（Ähnlichkeitstheorie）の限界も同じように明白である。すなわち、われわれは語られている事柄を見て、その言葉が事柄を正しく再現していないという意味で、言語を批判することはできない。言語はそもそもわれわれが手に取って、なにかを伝えたり、区別するために使いまわす、ただの道具のようなものではない。[20] 言葉に関するこのふたつの解釈は、その現状や道具性を出発点としており、事柄をあらかじめ知られているものとして、切り離して考えている。そもそもこれらの解釈がかなりあとの時代にいたって生じたのは、まさにそのためである。そこでわれわれが問題にすべきことは、プラトンがこのふたつの極端な立場は、基本的に成立しえないことを明らかにはしているが、それをもって両者に共通する前提を疑問視しているかということになる。ただ私には、プラトンの意図はまったく明白であると思われる――しかもこのことは、言語哲学の体系的な問題に対して、『クラテュロス』があいかわらず都合よく利用されてきたことを考えれば、強調しても強調しすぎることはない。すなわち、プラトンが当時の言語理論に関するこうした議論を取り上げて示そうとしたことは、言語において、言語の正しさ（ὀρθότης τῶν ὀνομάτων）を主張することでは、事物の真理性（ἀλήθεια τῶν ὄντων）[21] に達しえないし、また、言葉なしに（ἄνευ τῶν ὀνομάτων）存在者を純粋にそれ自体から（αὐτὰ ἐξ ἑαυτῶν）認識しなくてはならないということである。これは問題を新しいレベルにラディカルに転移することであった。ここで目指されている論法

が要求しているのは、明らかに思考を自立させ、その真の対象である〈イデア〉に対して開き、それによって言葉の力（δύναμις τῶν ὀνομάτων）と、ソフィストの論法における言葉の不自然な技術化を克服することであった。もちろん、この問答を通じて言葉（ὀνόματα）の領域を超え出ていることが意味しているのは、言葉に依存しない認識が現実に存在するということではない。もっぱら言葉が真理への接近を可能にするのではなく、逆に事柄の認識によってはじめて、言葉の〈適切さ〉が判断されうるということである。

　読者はこのことを認めるであろうが、それにもかかわらず、そこにはなにかが欠けていると感じるであろう。つまり明らかにプラトンは、言葉と物との実際の関係から目を逸らしているからである。ここで彼は、存在者はいかにして認識しうるかという問いを、あまりにも重大なことと説明しており、そのことについて実際に語っているところ、つまり、第七書簡の補遺[22]におけるように、対話術（Dialektik）の真の本質について述べているところでは、言語性は単に、疑わしい曖昧さをともなう外的な契機と見なされているのである。言語性は口実的なもの（προτεινόμενα）のひとつに数えられており、目立って出てくるものであって、事物の感覚的な見せかけと同様、真の対話者が克服せねばならないものとされている。イデアに関する純粋な思考、すなわちディアノイア（Dianoia）は、魂の自己自身との対話であって、声にはならない（ἄνευ φωνῆς）。ロゴス[23]はそうした思考から口を通して発する響きの流れ（ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος μετὰ φθόγγου）であるから、音声による感覚化に真の意味を求めないことは明白である。魂の対話と捉えている一方で、思考の遂行自体が、言語によって拘束されていることについて、プラトンがなんの反省も加えていないことは疑いがない。そのことに関して、第七書簡のなかで言及されているのではあるが、そ

れは認識の対話術、すなわち認識の運動全体が同一者（αὐτό）に向けて秩序づけられていることとの関連である。たとえそこで、言語による拘束が基本的に認められるにしても、その意義が本当に明らかにされるわけではない。言語による拘束は認識の契機のひとつにすぎない。認識の契機はすべて認識の目標である事柄自体から、その対話術的な暫定性において明らかになってくる。したがって、結論として言わざるをえないが、プラトンによるイデアの発見は、言語の使用と誤用によって独自の技術（τέχνη）を展開したソフィスト的理論家たちよりも、はるかに徹底して言語自体の本質を覆い隠してしまったのである。

いずれにせよわれわれは、プラトンが彼の対話術を予示しながら、『クラテュロス』における議論のレベルを超越しているところにおいても、このレベルですでに論じられていた以上の、言語に対する態度を読み取ることはできない。つまり言語は道具であり、模像であり、原像である事物そのものの模像を作成し、その可否を論じているだけである。したがってプラトンは、言葉（ὀνόματα）の領域にいかなる自立的な認識機能も認めておらず、まさにこの領域の超越を要求しながら、同時に名前の〈正しさ〉を問いただす問いの地平を固持している。たとえ（たとえば第七書簡のなかで）名前が自然に基づいた正しさをもっているのかということにはまったく関知しようとしなくとも、彼は、一致の関係（ὅμοιον）を尺度とすることは放棄していない。要するに、模像と原像はまさに彼にとっての形而上学的なモデルであり、このモデルのなかでしか思惟（das Noetische）とのあらゆる関係を考えていないのである。職人の技もデミウルゴスの神技も、また弁論家の技も哲学的な対話者の技も、それぞれの媒体のなかにイデアという真の存在を模写している。そこにはつねに距離（ἀπέχει）がある。――たとえ真の対話者ならばこの距離を克服しているとはいえ。真の言説（Rede）の要素は言葉（ὄνομα と ῥῆμα）であり続けるが、ほかでもないこの

言葉のなかに、真理はそれと認められず、まったくないも同然に姿を隠してしまうのである。(24)

こうした背景のもとに、『クラテュロス』が調停しているような、〈名前の正しさ〉に関する論争を考えてみると、突然、そこで議論の対象になっているふたつの理論が、プラトンと彼自身の意図を超えた意義をもってくる。というのは、プラトン版ソクラテスが論駁している理論はふたつとも、その真理の重みが十分には考量されていないからである。慣習主義的な理論は、言葉の〈正しさ〉のもとを命名、いわば事物に名前を与えることに求めている。この理論では、名前には明らかに事柄の認識に対する権利はなんら認められていない。しかも、ソクラテスは、そうした無味乾燥な見解の主張者に対して、次のような仕方で論難している。すなわち、ソクラテスは、真のロゴスと偽のロゴスの区別に基づいて、ロゴスの構成要素である語（ὀνόματα）にも真と偽があることを認めさせ、同じように、発話の一部としての命名を、発話のなかで生起する存在（οὐσία）の発見に関係づけているのである。(25) これは慣習主義のテーゼとはまったくあい容れない主張であり、そこから逆にきわめて容易に、真の名前と正しい命名にとって基準となる〈自然 Natur〉を導き出すことが可能になるのである。このようにして名前の〈正しさ〉が理解されることになるが、それが語源への陶酔とともに、まったくばかげた結論にいたることは、ソクラテス自身が認めているところである。しかし、言葉は自然（φύσει）に基づいているとする、反対テーゼに関する取り扱い方もまた奇妙である。そもそも言説の真理性が語の真理性から導き出されているにもかかわらず、当の言説の真理性から語の真理性を結論づけることの誤りを明らかにすることによって（これに関する事実上の訂正は『ソフィスト』で行なわれている）、この反対理論が、これはこれで反駁されるなどと予測するならば、考え違いもいいところである。むしろここでの議論はまったく〈自然〉理論の基本的な前提の

枠内のことであって、類似性の原理に基づいており、しかも、この原理は徐々に制限を加えることによってしか解消されていない。すなわち、実際に名前の〈正しさ〉が、正しい、ということは事柄に適合した命名に基づいているとしても、依然としてどのような適合にも見られるように、正しさの程度と段階が存在する。逆に、ほんのわずかに正しいものであっても、事柄の輪郭（τύπος）を模写してさえいれば、十分役に立つであろう。[26] しかし、われわれはもう少し寛大にならねばならない。つまり、言葉は、事物とまったく類似していない音声から成り立っている場合でも、明らかに習慣と取り決めに基づいて理解しうるものである――こうして、類似性の原理全体がぐらつき始めるし、また数字のような例によって反駁されるのである。数字は目に見え、動きのある世界に属してはいないがゆえに、いかなる類似も起きるわけはなく、合意の原理のみが妥当することは明らかである。

自然理論の放棄はきわめて宥和的に行なわれる。つまり類似性の原理が通用しないところでは慣習主義的な原理が補完的に付け加えられねばならないとされる。プラトンは、類似性の原理は、たとえその適用においてかなり寛大に扱わなければならないにしても、理にかなった原理であると考えているようである。慣習は実際の言語使用において形成され、それによってのみ言葉の正しさを成り立たせており、可能な限り類似性の原理を援用してはいようが、それに拘束されてはいないというのである。[27] これは非常に穏健な立場ではあるが、そこに含まれている基本的な前提は、言葉は実際には認識上いかなる重要性ももっていないということである――この結果は、言葉の全領域と言葉の正しさの問題を超えて、事柄そのものの認識へと向かうように指示するものであった。プラトンにとって、このことこそが重要な問題であったことは明らかである。

しかし、クラテュロスに対するソクラテスのこの反論は、名前の発見と付与という図式に固執することによって、一連の洞察を抑え込んで、主張できないようにしてしまっている。言葉は、物事を教えたり区別したりといった事柄の扱いのために用意された道具、つまり、その存在に多かれ少なかれ適合し、それにふさわしい存在者である、という主張がすでに、言葉の本質への問いを、あやふやに拘束している。ここで問題になっている事柄の扱いとは、考えられていることを明るみに出すことである。したがって、言葉が事柄を表示する、つまりその模倣（μίμησις）であるならば、そのとき言葉は正しいのである。もちろん、模倣的な表現といっても直接的な模写という意味ではなく、音として、あるいは目に入るものとして現れているものが模写されるのではなく、言葉によって明らかにされるべきは、存在（οὐσία）、すなわち存在する（εἶναι）という名称に値するものである。ただ、問題となるのは、対話篇のなかで使われている概念、すなわちミメーマ（μίμημα）ないしはミメーマとして理解されているデーローマ（δήλωμα）の概念が、はたしてそれに適切かどうかである。

ある対象を名づけている言葉が、対象そのものの名称であるのは、まさにその言葉の意味によって、指示されているものが名指されるからであるが、だからと言って、このことが必然的に模写関係を取り込んでいるわけではない。たしかにミメーマの本質には、言葉自体が表現しているものとは別のものも表現されているということがある。したがって〈〜のようだ〉という単なる模写には、模写とオリジナルのあいだに横たわる存在的な隔たりへの、反省を促す可能性がつねに含まれている。しかし、言葉は類似性の隔たり、つまり正しい模写に近いか遠いかといったことよりもはるかに内密に、あるいは精神的に事柄を名づけている。クラテュロスが反論を唱えているのはまったく正しいことである。また彼が、そもそも言葉

が言葉である限り、それは〈正しいもの〉であり、正しい〈状態にあるもの〉でなければならないと言っているのもまったく正しい。もしそうでなければ、つまり、言葉がなんの意味ももたないのであれば、彼が言うように、単に音を出す金属にすぎないのである。[28] このような場合に虚偽だと言うのには、事実、なんの意味もないことである。

たしかに、よくあることだが、人違いをして、正しい名前で呼びかけなかったり、あるいは見間違って、物を言うのに〈正しい言葉〉を使わないことがある。しかしそれは、言葉が正しくないのではなく、使い方なのである。言葉が代わりをしている物のせいだというのは見かけにすぎない。真実、その言葉はなにか別のものを示しているのであって、それはそれで正しいのである。外国語を学び、そのために語彙、すなわち自分が知らない単語の意味を覚え込むときの前提は、こうした単語には真の意味があり、この意味を辞書が実際の言語使用に基づいて調べ、伝えているということである。これらの意味を取り違えることもあるが、それは、〈正しい〉言葉を誤って使っているのである。したがって、言葉の絶対的な完全性と言うことに意味があるのは、言葉の形と意味とのあいだには、そもそもいかなる知覚に訴える関係、すなわちいかなる距離も存在しないからである。したがって、クラテュロスにとっても、模写の図式の軛（くびき）につなぎ返される理由はなかったであろう。たしかに、模像の場合、それが原像を単に複製しているのではなく、原像に似ているということ、したがって、別のものではあるが、それが表現している他のものを、その不完全な類似性によって指示しているとは言える。しかし、このことが言葉とその意味の関係に当てはまらないことは明らかである。その意味で、[29] ソクラテスが言葉に――絵画（ζῷα）とは異なり――正しさのみならず真であること（ἀλήθεια）をも認めているのは、これまでまったく闇のなかにおかれていた真理

がきらめき出た感じである。もちろん言葉の〈真理性〉はその正しさ、すなわち事柄に正確に適合している点にあるのではなく、むしろその完全な精神性、すなわち言葉の意味が音のなかに示されているところにある。この意味において、すべての言葉は〈真〉である、ということは、それらの存在がそれらの意味のなかで立ち現れるのであり、これに対して、模像は多かれ少なかれ似ているにすぎず、その限りで――事物の見かけを尺度にすれば――多かれ少なかれ正しいのである。

しかし、プラトンの場合につねに言えることであるが、ソクラテスが自分の論駁していることに対してそのように盲目的であったことには、客観的な理由がある。クラテュロス自身は、言葉の意味はそれが名指している事柄と単純には一致しないことがわかってはいなかったし、またそれ以上に彼は――これがプラトン版ソクラテスの暗黙の優越感のもとになっているのだが――次のことがわかっていなかった。すなわち、ロゴス、語り話すこと、およびそのことで遂行される事柄の開示は、言葉のなかにある意味を言うこととは別のことであり、そしてこの、意味を言うことこそ、正しく真なることを伝える言語の本来の可能性の場である。言説に本来そなわっている真理の可能性（これには虚偽 ψεῦδος がその反対の可能性として属している）を見誤るところに、ソフィストたちによる言説の誤用のもとがある。ロゴスが事柄の表現（δήλωμα）、すなわち、その開示として理解され、言説のこの真理機能が語の意味性と基本的に区別されないままであると、言語に固有の混乱の可能性が現れてくる。すなわち、言葉のなかに事柄をもっていると思うことが生じる。言葉への依存は、たしかに認識への正統な通路であるように思われる。しかしその逆もまた言える。すなわち、認識がえられている場合、言説の真理性は言葉と真理性の構成要素から構成されなければならないのであるし、また、これらの言葉の〈正しさ〉、つまり、言葉が名指している事

柄への自然な適合が前提となるように、こうした言葉の構成要素である文字も、依然として事柄を模写する機能をもっていると考えてもよいであろう。これこそ、ソクラテスが対話の相手を追い込んでいった結論なのである。

しかし、いずれにしても誤認がある。すなわち事柄の真理は言説に、しかも究極のところ、事柄に関する統一的な見解を述べることにあるのであって、個々の語――ましてある言語の語彙全体など――にはない。これを誤認したために、ソクラテスは、言葉の真理、すなわちその有意味性を論じるためにクラテュロスのきわめて的確な反論を論駁できたのである。クラテュロスの反論に対する切札は、言葉の使い方、しかも真でも偽でもありうるロゴスとしての言説である。名前すなわち語は正しかったり誤っていたりするように見えるが、それは、語の用い方が正しかったり誤ったりしているからであって、語というものは、存在者に対して正しくも誤っても割り当てられるのである。ただし、こうした割り当ては、もはや語を割り当てているわけではなく、それはすでにロゴスであり、そのようなロゴスのなかでは適切に表現できるのである。たとえば、あるひとを〈ソクラテス〉というのは、そのひとがソクラテスという名前だということである。

したがって、ロゴスである割り当ては、言葉と物との単なる対応をはるかに超えており、結局はエレア的な存在論に対応するであろうし、また模写説における前提となるようなものである。ロゴスのなかにある真理は、単なる知覚（νοεῖν）の真理、すなわち存在を単に現象させることではなく、つねに存在をある視点のもとにおき、それに*なにか*を与え、認めることである。まさにそれゆえ、言葉（ὄνομα）ではなく、ロゴスこそが真理の（そしてもちろん非真理の）担い手である。そこで、このことの必然的な帰結で

あるが、こうした関係の枠組みのなかに、ロゴスが事柄を分類して当てはめ、まさにそれによって意味を開き示すので、この枠組みにとっては、言い表されることすなわち言語による拘束は、まったく二次的なのである。――純粋思惟の本来的な範例は、言葉ではなく、数であることは知られている。数とは、その命名が明らかにまったくの慣習であり、その〈正確さ〉はまさに個々の数が数列のなかで占める位置によって規定されている。したがって、それは知性の純粋な形成物、思惟的存在体（ens rationis）であるのは、存在の妥当性を弱めるといった意味においてではなく、その完全な合理性という意味においてである。これが、『クラテュロス』が帰結した本来の成果であって、またこの成果はきわめて実り豊かな結果として、実際、言語に関するその後の思想すべてに影響を与えている。

ロゴスの領域が、多様な仕方で語が割り当てられる純粋思惟の領域を示しているのであれば、言葉は数とまったく同じに、適切に定義され、したがってあらかじめ知られている存在の記号にすぎなくなる。それとともに、原理的に問題提起が逆になっている。いまや、事柄に基づいて言葉の存在や媒介性が問われるのではなく、言葉という媒体に基づいて、それを使用する者になにをどのように媒介するのかを問うことになる。記号の本質には、それが使用機能をもつことによって存在するということがあり、しかも、記号としての適性はなにかを指示することのみである。それゆえ、記号はこうした機能を果たすために、それがおかれ記号として用いられる状況からは切り離されており、まさにそれによって、それ固有の物としての存在を止揚し、その意味のなかに吸収され（消え）るわけである。要するに、記号は指示すること自体の抽象である。

したがって、記号は自らの内容を主張するものではない。記号は自らが指示するものに、類似する内容

をもつ必要はなく、類似するところがあっても、図式的なものにすぎない。とはいえこのことは、記号のすべての可視的な内容が、最小限に縮減され、そうすることによって記号の指示機能を強化するということを意味している。記号による表示が一義的であればあるほど、記号も純粋なものになる、ということは、割り当てそのもののなかで使い尽くされる。このように、たとえば文字が特定の音声に割り当てられ、数字が特定の数に割り当てられているが、これらがあらゆる記号のなかでもっとも精神的なものであるのは、その割り当てが、これらのすべてをまったく使い尽くしている完全なものだからである。目印、標識、符号、徴候等々が精神性をもつのは、それらが記号と見なされる、すなわち、その指示性に抽象化される場合なのである。ここで記号が記号であるのは、それがなにか他のものに付着している場合のみであり、それを成り立たせている他のものは、記号という物としてそれ自体がなにかであると同時に、それ自身の意味、すなわち、それが記号として意味しているものとは別の意味をもっている。この場合に言えることは、記号に記号の意味が付加されるのは、記号を選び取る主体との関係においてのみであるということである——「記号の絶対的な意味は、記号自体のなかにあるのではない。言い換えれば、主体（Natur）は記号のなかには止揚されていない。[30]」記号はあいかわらず直接的な存在者であり（記号が成り立つには、あいかわらず他の存在者との関係である——文字ですら、たとえば装飾的な関係のなかでは装飾的な価値に基づいている——）、その直接的な存在に基づいてはじめて、指示的であると同時に理念的である。記号の存在とその意味のあいだの差異は、絶対的なものである。

以上とは異なって、言葉の本質を規定する際に考えられる対極、つまり*模像*では、事態は別である。たしかに、模像もその存在と意味のあいだに同様の矛盾をかかえてはいるが、模像の場合は、言葉自体のな

かにある類似性の働きで、この矛盾を自分のなかで止揚している。模像が指示ないし表現機能を獲得するのは、記号を選び取る主体からではなく、それ自体の内容によるのである。模像は単なる記号ではない。というのは、模像のなかには模写されたもの自体が表現され、とどめられ、現前しているからである。まさにそれゆえに、模像の評価は原像との類似性に基づいて、つまり、そのなかにどの程度、そこにないものを現前しているかということに基づいてなされるのである。

言葉は〈純粋な記号〉にほかならないのか、それとも〈像〉のようなものを自らのなかに含んでいるのかといった、正当な問いは、『クラテュロス』によって根本的に無意味なものとされてしまった。また、言葉は模像であるというテーゼが理に合わないと証明されたという意味では、言葉は記号であるというテーゼ以外は、残らないように見える。このことは——違いが強調されているわけではないが——『クラテュロス』の否定的な議論から結論づけられるし、さらに、知性的な（intelligibel）領域に認識を追放することによって確定され、そのため以後は、言語に関するすべての反省において、像（εἰκών）の概念が記号（σημεῖον ないし σημαῖνον）の概念によってとって代わられたのである。それは術語が変わったというだけではなく、この変化によって、言葉の本質をめぐる思考について、画期的な決定が下されたのである。[31] 事物の真の存在を〈名前なしで〉探究すべしということはまさに、言葉の固有存在そのもののなかには真理への通路はないと言わんばかりである。——とはいえ、いかなる探究、問い、答え、教説、あるいは区別も、当然のことながら言語的な手段を欠いては成り立ちはしない。要は、思考が自らを言葉の独自存在から解放し、言葉はそれが指示するもの、考え、事柄を目にとめられるようにするための単なる記号とした結果、言葉は事柄に対してまったく副次的な関係しかもたなくなったということである。伝達のた

めの道具にすぎないということであって、言葉は考えられたことを音声という媒体によって運び出し（口に出す ἐκφέρειν）、提示する（発話されたロゴス λόγος προφορικός）行為とされる。そして、このことの帰結のひとつは、理想的な記号体系がもつ唯一の意味は、すべての記号を一義的に割り当てることであって、言葉の力（δύναμις τῶν ὀνομάτων）、すなわち具体的に成長してきた歴史的言語がもつ偶然的なものの変化の広がりは、言語の有用性を損なっているにすぎないと思わせることである。普遍記号学（characteristica universalis）の理想が、まさにここから生まれたのである。

道具としての記号という実用的な機能を超えた、言語の〈存在〉を排除することは、したがって、一義的に定義された人為的なシンボル体系による言語の自己克服は、一八世紀と二〇世紀における啓蒙の理想であり、それは同時に理想言語であったのは、その理想が実現すれば、知りうることのすべてが知られ、存在が完全に制御可能な対象となると考えられたからである。そのような数学的な記号言語は、記号言語の慣習を取り込んだ言語を抜きにしては考えられないといってみても、まったく根本的な反論にはなりえない。こうした〈メタ言語〉の問題は、そこに真の解に次第に近づいていく反復法的（iterativ）なプロセスが含まれているために、解決しえないかも知れない。しかし、このプロセスが完結しえないからといって、このプロセスが近づいていく理想の原理的な承認を妨げることにはならない。

さらに追加しておくべきことがある。すなわち、学術用語は、用いられることによって形成されていくのであるが、形成のすべてがこうしたプロセスの一段階をなしていることである。というのも術語（Terminus）とはなんであろうか。定義された概念を意味している限りで、その意味が一義的に限定された語である。術語はつねに人為的なものである。というのは、言葉そのものが人為的に作られるか、あるいは

——それより多くの場合——すでに実際に使われている語が、豊かで多様な意味連関から切り取られ、特定の概念をもつ意味に固定されるからである。日常での言葉が生き生きとした意味をもっており、ヴィルヘルム・フォン・フンボルトはいみじくもそこには本質的にある種の振幅があると言っている[32]のに対し、そうした言葉とは異なり、術語は硬直した語であり、語をそのように術語的に用いることは、言葉に加えられる暴力行為である。ただ、論理計算における純粋記号言語とは異なり、術語の用い方は（外来語タイプの術語においてよく見られることではあるが）通常の話し方に融合したままである。術語だけで話しをするといったことはありえないし、言語の本性に逆らって人為的に作られた技巧表現でも、生きた言語に戻って行く（現代の広告の世界における技巧表現でさえこのことを示している）。このことを間接的に証明している例は、ときとして術語として明確な区別を示せないために、慣用からはつねに拒絶されることである。これは明らかに、術語が言語の要求に屈服せざるをえないことを示している。たとえば、〈超越的 transzendent〉の代わりに〈超越論的 transzendental〉という術語を使用しているとして誹謗した、新カント派による無意味なあら探しや、本来は論争の手段としての道具であったにもかかわらず、教条主義的な意味で一般的に使用されている、〈イデオロギー〉といった言葉の使用を考えてみればよい。それゆえ学問的なテクストの解釈者であっても、ある語の術語的な使用と日常的な使用の並存を、つねに考慮に入れておかねばならないであろう[33]。近代の古代テクスト解釈者たちはこうしたことの必要性を軽視しがちであるが、それは近代の学問的に使用される概念が、いかなる外来語も、また混成単語もほとんどなかった古代よりも人為的であり、その意味で固定化されているからである。

歴史的な言語の偶然性や、そこに含まれる概念のもつ不確さを根本的に克服するには、数学的な記号表

示法によってこそ可能かも知れない。そのようにして実現された記号体系の結合法ならば、――これはライプニッツの考えであったが――数学的な確実性をもった、新しい真理が獲得できるかも知れない。記号体系によって模写された秩序（ordo）は、どの言語においても対応はひとつであろうと考えられるからである。[34] 普遍記号学は発見の術（ars inveniendi）であると、ライプニッツは主張したが、それはまさにそうした記号表示法の人為性に基づいていることはたしかに明らかである。それによって計算すること、すなわち、結合法の形式的な法則に基づいたさまざまな関係を発見することは可能になる――だからといって、そのような経験から事柄においてそれに対応するような連関がわかるかといったこととは別なのである。このように、可能性の領域をあらかじめ考えることによって、考える理性自体がその絶対的な完成へと導かれることになる。人間の理性にとって、数による認識（notitia numerorum）以上に完全な認識は存在せず、[35] また、これを模範としてすべての計算が行なわれる。だが一般に認められているところであるが、人間は不完全であるため、初めから（アプリオリ）適切な認識は許されず、経験が不可欠である。そうした記号（シンボル）による認識は、明晰にして判明ではない。というのは、そうした記号（シンボル）は目に見えるままのものを指示してはおらず、記号が実際の認識に代わるものであって、認識はどのようにえられるかを示しているだけであれば、そのような認識は〈盲目的〉だからである。

したがって、ライプニッツが追求した言語の理想は、理性の〈言語〉、すなわち〈第一の〉概念から出発して、真の概念の体系全体を展開し、神的な理性に対応するような存在者全体の模写を行なうという概念の分析（analysis notionum）である。[36] そこでは、世界の創造は、神の計算であり、神は存在のさまざまな可能性のなかで最良のものを算出しているのであるが、その創造を人間精神が同じように計算し直すと

されるのである。
ライプニッツのこの理想が実際に明らかにするのは、言語は対象全体を表すための、単なる記号体系とは別のものであるということである。語は記号であるだけではない。把握するにはなんとも困難な意味において、語はとにかく模像とも言えるようなものである。純粋な人工言語とはまったく正反対の可能性を考えてみさえすれば、こうしたアルカイックな言語理論にも相対的な正しさが認められるようになる。言葉には謎めいた形で、〈模写されたもの〉との結びつき、あるいは、模写されたものの存在への帰属があるということだけではない。このことは原理的に考えたことであって、言語の形成には、ミメーシス的な関係がある程度関与している。このことは異論の余地はない。すでにプラトンも、明らかにそうした媒介的な意味で考えていたし、言語研究は今日もなお、語史において、擬音表現に一定の機能を認めている。ただその際、言語は基本的に主観性の道具一式として、思考された存在からはまったく切り離して考えられている。言い換えれば、抽象化の傾向をとることになり、その結果、人工言語という合理的な構成が成立しているのである。
実際には、私の思うところ、こうした傾向とともに、言語の本質から外れる方向に向かっているのである。言語性は事柄の思考のなかに完全に内在しているので、この種の抽象化は、真理の体系を、記号を割り振りすることができるような存在可能性の既存の体系のように考えているのであって、記号は主体がそれを意のままに用いるものとされる。言葉は道具のように手に取る記号でもないし、また、作ったり他人に与えたりする記号でもない。それはまた、存在する事物ではないから、取り上げて意味の理念性を担わせ、それとは別の存在者を目に見えるようにするわけにはいかない。こうした考え方は、ふたつの面で間

違っている。むしろ意味の理念性は語そのもののなかにある。語はつねにはじめから意味である。しかし、このことは他方で、語が存在者の経験すべてに先立ってあり、すでになされた経験に外から付け加わって、経験を服従させてしまうといった意味ではない。経験がまずは言葉と関係なく行なわれ、あとから、たとえば言葉の普遍性への包摂という仕方で、命名によって反省の対象にされるのではない。むしろ経験そのものには、自らを表現するための言葉を探し求め、発見するという性質がそなわっているのである。われわれは正しい言葉、すなわち真に事柄にそなわっている言葉を探し、それによって事柄そのものがそこで語り始めるのである。それがけっして単純な模写関係を意味しているのではないということは確かであるとしても、——言葉は事柄そのものに属しており、記号としてあとから事柄に割り当てられるのではない。先にアリストテレスが帰納法によって概念形成の分析を行なったことを取り上げたが、それが、間接的な証明なのである。たしかに、アリストテレス自身は概念形成を、語形成や言語習得の問題に明確に関係づけているわけではないが、テミスティオスはその注解書で、この問題をあっさり子どもの言語習得で例証している。それほどまでに、ロゴスのなかに言語が内在しているのである。(37)

ギリシア哲学が言葉と物、話すことと考えることのあいだにあるこの関係を認めようとしなかったのは、おそらく話す人間は言葉と物の密接な関係のなかで生活しており、思考はその関係に対して戦わねばならなかったためである。このような〈あらゆる言語のうちでもっとも話すのに適した言語〉（ニーチェ）の、思考に対する支配がきわめて強大であったために、哲学のもっとも固有な努力は言語の支配から自らを解放することに向かったのである。ギリシアの哲学者たちは、初期の段階から〈オノマ〉のなかで思考の誘惑や混乱と戦い、言語のなかでたえず働いている理念性を拠りどころとしていた。このことは、事物の真

理をロゴスに基づいて考えていたパルメニデスにもすでに当てはまるし、プラトンにおける〈言説 Rede〉への転回以降は、なおさらである。存在の諸形式をカテゴリーの諸形式（σχήματα τῆς κατηγορίας）に即して決めたアリストテレスもまた、これに従っている。アリストテレスの場合、エイドスへの方向づけがロゴスを規定するものと考えられていたため、言語そのものの存在は混乱としか考えられず、思考の努力はこの混乱を追放し、制御することにおかれたのである。したがって、『クラテュロス』のなかで行なわれた名前の正しさへの批判は、すでにあるひとつの方向への第一歩だったのであり、近代の言語道具説や理性の記号体系の理想は、その終端に位置している。像と記号のあいだに押し込まれた結果、言語の存在は、ただ純粋な記号存在に等しいものとされざるをえなかった。

b　言語とことば（verbum）

ところで、ギリシア的な考え方とは違って、言語の存在にそれより正当に対処した考え方があり、そのために、西洋の思考の言語忘却は完全なものにならなかった。それは受肉（Inkarnation）というキリスト教の考え方である。受肉は明らかに化身（Einkörperung）ではない。化身といった考えと結びつけて魂を思い浮かべたり神を表象したりすることは、いずれもキリスト教の受肉概念に合致しない。

たとえば、プラトン・ピタゴラス的な哲学のような理論で考えられ、魂の遍歴という宗教的表象に対応する魂と肉体の関係は、むしろ魂が肉体に対してまったく別のものであることを前提としている。魂はいかなる形の化身にもかかわらず、その独立性を保持しており、また、肉体からの解放は魂にとって純化、

すなわちその真実で本来の存在の回復と考えられる。神的なものが人間の姿をとって現れるという考え方で、ギリシア人の宗教はその姿をじつに人間的なものにしてしまったのであるが、これも受肉とはまったく関係がない。化身において、神は人間になるのではなく、人間の姿をとって人間のまえに現れるが、同時に超人間的な神性は完全に保持している。これに対して、キリスト教が教えているような神の人間化は、十字架に架けられた者がひとの子として自らに引き受けた犠牲をも含んでおり、それは化身とは不思議に異なった関係であり、三位一体論で神学的な解釈が施されているのである。

キリスト教思想のこの核心部分を拠りどころにしようとするのは、受肉がキリスト教思想においても、言葉の問題と密接に結びついているからにほかならない。おそらく、三位一体の秘義の解釈は中世のキリスト教思想に課されていたもっとも重要な課題であると言ってよいが、すでに教父たちにおいて、そして、結局のところスコラ哲学最盛期におけるアウグスティヌス神学の体系完成においても、話すことと考えることの人間的な関係をモデルにしている。教義学は、それゆえ、なによりもヨハネ福音書のプロローグに従っており、教義学が自らの神学的な課題の解決に努めた手段が、ギリシア的な思考法であったにもかかわらず、哲学的な思考は教義学を通じてギリシア的思考には閉ざされていた次元をうることになった。言葉が肉となり、こうした受肉によってはじめて精神の現実性が成就するとすれば、ロゴスはそれによって、同時に宇宙論的な潜在性を意味するその霊性から解放されることになる。救済の出来事の一回性は、西洋的思考への歴史性の流入を開始し、また、言語という現象を意味という観念性の影に隠されることから解放するとともに、哲学的な思索の対象としたのである。というのは、ギリシア的なロゴスとは異なり、言葉はここでは純粋な出来事（Geschehen）となっているからである（本来、ことば（ウェルブム）はこのようにペルソナ

的に語られる verbum proprie dicitur personaliter tantum）[38]。

たしかにこの場合、人間の言語は、間接的に反省の対象とされているにすぎない。それどころか、神のことば（verbum dei）という神学的な問題、つまり、父なる神と子なる神の一体性の問題は、それを人間の言葉という鏡に映し出すことによってしか明らかにならない、というのである。しかし、まさにわれわれにとっては、この一体性の秘義が言語という現象に映し出されることが決定的に重要である。

教父学においては、受肉の秘義に関する神学的な思弁が、ギリシア的な思考と結びついたが、すでにこの結びつき方が、この神学の目指した新しい次元を特徴づけるものであった。まずはじめに試みられたのは、内的なロゴス（λόγος ἐνδιάθετος）と外的なロゴス（λόγος προφορικός）というストア派の概念を用いることであった[39]。この区別は、そもそもストア派におけるロゴスの世界原理を、外面的な単なる口まねから区別するためのものであった[40]。ところが、キリスト教の啓示信仰にとっては、その逆の方向がたちまち積極的な意味を担うことになる。内的な言葉と外的な言葉というアナロジー、すなわち声（vox）によって言葉が聞こえるものとなることが、模範的な価値をもつようになったのである。

天地創造はなにしろ神の言葉によって生じたのである。そこで、初期の教父たちはすでに、天地創造という非ギリシア的な考え方を思考可能にするために、言語の奇跡を用いた。しかしなによりも重要なことは、本来の救済行為、神の子の派遣、受肉の奇跡が、ヨハネ福音書のプロローグそのものにおいて、言葉ということから記述されているのである。聖書解釈者たちは、言葉が声になることを神の受肉と同様に、奇跡として解釈した。両者の核心である生成（Werden）は、あるものから他のものが生じるといったことではない。また、一方が他方から分離（κατ᾽ ἀποκοπήν）することでもなく、外面へと出て行くことによ

る内的な言葉の減少でもなく、まして、内的な言葉が使い果たされて他のものになるといったことでもない。[41] すでにもっとも早い時期に、ギリシア的な思考に依存していたことのなかに、むしろ、父と子、精神と言葉の神秘的な一体性を目指す新しい方向が認められる。しかも表出、すなわち言葉が声になることへの直接的な関連づけが、キリスト教義学において、最終的には——従属説が否定されると——ともに否定されるにしても、まさにこの決定に基づいて必要になったのが、言語の秘義および言語と思考との関連を、新たに解明し抜くことであった。言語が他のもの以上の奇跡であるのは、言葉が肉となり、目に見えるものとなって現れるからではなく、そのようにして現れ、現れのなかで自分を示すものが、いつもすでに言葉であるからである。言葉が神とともにあり、しかも永遠の昔からそうであったということは、従属説の放棄を成し遂げて勝利した教会の教義であり、これが言語の問題も思考という内面に入り込ませたのである。

外的な言葉、そしてこれとともに言語の多数性という問題全体は、すでにアウグスティヌスによって——彼がこの問題を探究したことには変わりないのであるが——はっきりと、価値がないものとされた。[42] 外的な言葉だけでなく、単に心のなかで再現された言葉も、特定の言語（舌 lingua）に結びついたものである。ことば（verbum）が、それぞれの言語において違って話されるという事実は、ことばはその真の存在を人間の舌には示しえないことを意味しているにすぎない。アウグスティヌスは、まったくプラトン風に感性的な現象の価値を否定して、語る。「あるがままに語られるのではなく、物体を通して見られたり聞かれたりするように語られる（non dicitur, sicuti est, sed sicut potest videri audirive per corpus）。」これに対して〈真の〉言葉、すなわち心のことば（verbum cordis）は、こうした外的な現象から独立している。そ

れは音声で発せられたもの（prolativum）でもなく、また、音声的類似物によって認識されたもの（cogitativum in similitudine soni）でもない。そのようなわけで、この内的な言葉は神の言葉の鏡であり、像である。アウグスティヌスやスコラ哲学は、ことば（verbum）の問題を扱うことによって、三位一体の秘義を扱うための概念的な手段を獲得したのであるが、もっぱらこの内的な言葉、すなわち心のことばとその知性（intelligentia）との関係がテーマとされたのである。

したがって、ここで明らかにされたのは、言語の本質のまったく特定の側面である。言葉の奇跡が三位一体の秘義のモデルであるのは、事柄のあるがままの姿を語るがゆえに真である言葉が、それ自体においてなにものでもなく、また、なにものでもあろうとしない限りで、つまり、それ自身ではなにももたないが、それを生む知識の点ではすべてをもつ（nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur）限りにおいてである。言葉の存在は、なにかを顕わにするその働きにある。まさにこのことが、三位一体の秘義に当てはまる。ここでも重要なのは、救済主がこの世に現れるというそのことではなく、むしろその完全な神性、すなわち神との本質的同一性である。しかしながら、この本質的同一性にもかかわらず、キリストの自立的なペルソナ的存在をどう考えるかは、神学的な課題である。その解決のために投入されるのが、知性のことば（verbum intellectus）によって明瞭になる人間的な関係である。それは単なる似姿以上のものである。考えることと話すことのあいだの人間的な関係が、不完全ではあるが三位一体という神的な関係に対応しているからである。精神の内的な言葉と思考は、神の子と父なる神が同一であるのとまったく同様、本質的に同一なのである。

ところで、ここで理解不可能なことが、理解不可能なことによって説明されているのではないか、とい

った疑問が出されることであろう。思考という内的な対話のままで音声にならない言葉というのは、いったいどのようなものであろうか。そもそもそのようなものが存在するのであろうか。われわれの思考はすべて、つねに特定の言語の軌道上を動いているのではなかろうか。そして、実際に言葉にしようとするとき、なんらかの言語で考えざるをえないということが、われわれには十分すぎるほどわかっていないであろうか。先に、思考が言語によって拘束されているのに、われわれは理性の自由をどのように確保しているのかを考えてみた。それはつまり、人工的な記号言語を工夫して用いたり、あるいは、ある言語から別の言語に翻訳することができることであるが、いずれも言語による拘束性を乗り越えて、意図している意味に達することを前提とする企てであって、こうしたことを思い出すとしても、そうした乗り越え自体が、すでに見てきたように、またもや言語的なものなのである。〈理性の言語〉はそれ自身言語ではない。こうした言語拘束性を止揚できないのに、いわば純粋な理性言語によって語られるという〈内的な言葉〉などと言ってみても、どのような意味があるのだろうか。理性の言葉は（ここで intellectus を理性 Vernunft と訳すならば）、もしもそれが実際に音声をともなう言葉ではなく、ましてそうしたものの幻影でもなく、実際の言葉が記号を使って指示したもの、すなわち意味されるとともに思考されたことそのものであるとすれば、自らが真の〈言葉〉であることの証明はどこにあるのであろうか。

内的な言葉に関する教義は、アナロジーによって三位一体の神学的な解釈を支えようとするものであるから、ここでは神学的な問題そのものはこれ以上われわれの助けにならない。むしろ、われわれが問わねばならないことは事柄そのもの、すなわち、この〈内的な言葉〉とはなにか、ということになる。それは、単純に、ギリシア的ロゴス、すなわち、魂が自分自身と交わす対話ではありえない。むしろ〈ロゴス〉が

象が、スコラ的に消化されたギリシア的な形而上学では、ギリシア人自身における以上に有力になったことを示唆しているのである。

特に難しいのは、スコラ的な思考をわれわれの問題設定にとって実り豊かにしようとすることであるが、それは、教父たちが古代後期の思想に依拠したり、あるいは再編したときのキリスト教的な言葉の理解が、盛期スコラ学におけるアリストテレス哲学の受容によって、ふたたび古典期ギリシア哲学のロゴス概念に近づけられたためである。つまり、トマスは、ヨハネ福音書のプロローグから発展したキリスト教の教義をアリストテレスに体系的に媒介したのである。[43] トマスに特徴的なことは、アウグスティヌスが〈内的な言葉〉を守るために排除したにもかかわらず、あいかわらず論じ続けていた言語の多数性に、ほとんど言及しなくなっていることである。トマスは〈内的な言葉〉の教義を自明の前提として、形相（forma）とことば（verbum）の連関を探究しているのである。

それにもかかわらず、トマスにおいても、ロゴスとことば（verbum）は完全に一致してはいない。たしかに、言葉は口に出して言う（Aussprechen）という出来事、すなわち自分の思考を他者に引き渡してしまって撤回できないということではないが、言葉という存在の性格は、やはり出来事ではある。内的な言葉は、表出の可能性との関係をもち続けている。知性によって把握されるような事柄の内容は、同時に音声化に向けて秩序づけられている（知性に捉えられ、自己または他者へと表出するようにしむけられた事物の似像 similitudo rei concepta in intellectu et ordinata ad manifestationem vel ad se vel ad alterum）。したがって、内的な言葉は、たしかにある特定の言語に関係づけられていないし、総じて、記憶から浮かび上がっ

てくるさまざまな言葉が目の前に浮かぶといった性質をもつものでもなく、最後まで考え抜かれた事柄(forma excogitata)である。このように、考え抜かれたものである限り、内的な言葉にも発出(プロセス)的な要素が認められる。それは、出て行くという様態で(per modum egredientis)振る舞う。それは、表出ではなく、思考ではあるが、思考を表現することによって、われわれの論証的な知性の有限性を写し取っていると言える。わがって、このように自らに語ることのなかで達せられる思考の完成である。内的な言葉は、したれわれの知性は、自らが知っているものを、一度だけの洞察で捉えることができないために、自らが考えたことを、そのたびにまず自らの内部から引き出し、いわば内的な自己発言をすることで自分のまえにおいてみなければならないのである。このような意味で、すべての思考は自らに語ることである。

ところで、このことは、ギリシアのロゴス哲学もたしかに知っていたことである。プラトンは、思考は魂の自己自身との内的な対話であると記しており(44)、彼が哲学に要求した対話術的な努力の無限性は、われわれの有限な知性の論証性(Diskursivität)の表現なのである。そのうえ、プラトンは〈純粋な思考〉を要求してはいたが、根本においては、オノマとロゴスという媒体が、事柄の思考にとってつねに不可欠であることをいつも認めていた。しかしその場合、もしも内的な言葉の教義によって、人間の思考と発話の論証性以外のなにものも意味されていないとすれば、いったいどのようにして〈言葉〉は、三位一体説が言うところの神的ペルソナの発出へのアナロジーを形成することになるのであろうか。その場合、ほかでもない直観性と論証性の対立が障害になるのではなかろうか。この両者の〈プロセス〉の共通性はどこにあるのであろうか。

たしかに、神的なペルソナ間の相互関係には、いかなる時間性も帰属しないと言われている。しかしな

がら、人間の思考の論証性にとって特徴的な継起性もまた、根本的には時間的な関係ではない。人間の思考があるものから他のものへと移行する、つまりあることを考え、次に別のことを考える場合にも、いわば思考はあるものから他のものへと連れて行かれるわけではない。つまり、思考は単純な継起の順序をとって、まずこれを、次いであれをと考えるわけではない――もしそうならば、思考はそれ自体が不断に変化することになってしまうであろう。しかし、思考が次々に違ったことを考えるということは、むしろ思考がその際、自らがなにをしているかを知っていることであり、また、あるものを他のものと結びつける仕方を知っている、ということなのである。したがってその意味では、ここに見られるのは時間的な関係ではなく、ある精神的なプロセス、すなわち知的な流出（emanatio intellectualis）である。

トマスはこうした新プラトン的な概念によって、内的な言葉のプロセス的な性質と三位一体のプロセスを記述しようとしている。それによって、プラトンのロゴス哲学のなかでは実際には含まれていなかったものが、承認されるようになった。新プラトン主義では、流出（Emanation）という概念には、運動の過程としての流出という物理的現象以上のものがつねに含まれている。まず生じてくるのは泉のイメージである。[45] 流出のプロセスにおいては、そこからなにかが湧き出てくるものである一者は、奪われたり、減少したりすることはない。ところで、このことは同じように、父からの子の誕生にも当てはまる。父はそれによって自分の一部を消費するのではなく、なにかを自分に加えるのである。しかしそれは思考すなわち自らに言うという過程のなかで行なわれる精神的な現出にも当てはまる。そうした現出は、同時に完全に自己自身のなかにとどまっている。もしも言葉と知性との神的な関係を、言葉がその根源を部分的にではなく、すっかり（totaliter）知性のなかにもっているというように記述できるならば、われわれの場合にも、

ある言葉が他の言葉から全面的(トターリテル)に生じるということ、換言すれば、結論が前提から導き出されるように(ut conclusio ex principiis)、言葉の根源は精神にあると言える。思考の過程と現出は、その意味では変化の過程(motus)、すなわち可能態から現実態への移行ではなく、現実態から別の現実態が生じる(ut actus ex actu)ような現出である。すなわち、言葉は認識が完成したあとに、つまりスコラ学的に言えば、形象(species)による知性の教示(Information)が完結したあとにはじめて形成されるのではなく、言葉は認識の遂行そのものなのである。その意味で、言葉は知性のこうした形成(formatio)と同時である。

したがって、言葉の産出が、三位一体の純粋な模写として理解されたということはわかる。ここで問題になっているのは、真の産出(generatio)、真の誕生であって、当然のことながら、父として子をつくる者はいるが、相手の身ごもる者は欠けている。しかし、言葉の産出というこの知的な性質こそは、その神学的なモデル機能にとって決定的である。事実、神的ペルソナのプロセスと思考のプロセスのあいだには、共通したところがある。

とはいっても、われわれにとっては、こうした一致よりも、むしろ神の言葉と人間の言葉のあいだに存在する差異のほうがいっそう重要には違いない。これは神学的に言っても、きわめて当然のことである。内的な言葉とのアナロジーによって解明しようとした三位一体の秘義は、人間の思考の側からは、結局のところ理解不可能にとどまらざるをえない。神の言葉のなかに神の精神の全体が言い表されているのであれば、この言葉のもつプロセス的な要素は、われわれにとって、いかなるアナロジーも基本的には役に立たないものを意味している。神の精神は自己自身を認識することによって、同時にすべての存在者を認識しているのであるから、神の言葉はすべてを直観(intuitus)によって捉え、創造する精神の言葉なのであ

る。現出は、神の全知の直接的現実性のなかで消滅してしまう。天地創造も現実的なプロセスではなく、世界全体の秩序構造を時間的な図式で解釈しているにすぎないとされる。[46] 言葉におけるプロセス的な要素は、われわれが言語性と理解の関連を問う場合に重要であるが、この要素をいっそう厳密に捉えようというのであれば、神学的な問題との一致にとどまったままでいることは許されず、人間精神の不完全性と、神的なものとの違いをしばらく扱わなければならないであろう。ただここでもわれわれは、以下の三つの違いを強調するトマスの見解に従うのがしかるべきであろう。

一、まず言えることは、人間の言葉は、それが現実化される以前には、潜在的であるということである。それは、形成可能ではあるが、形成されたものではない。しかも思考の過程は、なにかがわれわれの記憶から出て、意識に上ることによって始まる。これも、記憶が奪い取られたり、なにかを失ったりすることがけっしてない限り、まさしく一種の流出である。しかし、そのようにわれわれの意識に上るものは、まだ完全なものでも、最後まで考え抜かれたものでもない。むしろ、それによってはじめて本来の思考の運動が開始され、そこにおいて精神は、あるものから他のものへと先を急ぎ、行きつ戻りつ思案し、あれこれを吟味し、そうした探究（inquisitio）と熟考（cogitatio）という仕方で、自らの思考の完全な表現をはじめて追求するのである。完全な言葉は、したがって、思考のなかではじめて形成されるのであり、その限りでは道具のようなものであるが、完全に完成した思想として存在しているのであれば、その言葉は、もはやそれ以上には形成されないことになる。むしろ、言葉のなかに事柄が現前しているのである。したがって、言葉は本来の道具ではない。トマスはそれを明らかにするすばらしい比喩を見つけている。言葉は鏡のようなものであって、事柄を映し出すというのである。この鏡の特殊なところは、それが事柄の像以

上のものを決して映し出さない点にある。この鏡のなかに映し出されるのは、このひとつの事柄のほかにはなにもなく、その結果、その鏡は鏡の全体として、その事柄の似姿（similitudo）のみを再現している。この比喩の優れた点は、ここでは言葉が事柄の完全な反映、すなわち事柄の表現として捉えられ、言葉はまさに思考の過程があって成り立っているものの、その痕跡を留めていないところにある。こうしたことは、神的な精神にはありえない。

二、神の言葉とは異なって、人間の言葉は本質的に不完全である。人間の言葉は、われわれの精神を完全には表現しえない。しかし、鏡の比喩がすでに示しているように、そもそもこのことは、言葉の不完全性そのものを意味しているのではない。言葉はじつは、精神が意図していることを完全に再現している。それどころか、人間の精神が不完全であるから、完全に自己を現しておくことができず、あれかこれかと考えが散っているのである。こうした人間精神の本質的な不完全性の結果として、人間の言葉は神の言葉のように唯一のものではなく、必然的に多数であらざるをえなくなる。したがって、言葉の多数性ということは、個々の言葉には、精神の意図するものを完全には表現していないという意味で、取り除くことのできる欠陥がある、ということではけっしてない。そうではなく、言葉の多数性は、われわれの知性が不完全であるために、すなわち、自らが知っていることのなかに完全には自己を現しておけないがゆえに多数の言葉が必要なのである。知性（Intellekt）は自分が知っていることを、実際は知っていないのである。

三、しかし、第三の違いはこのことに関連している。神が言葉によって、自らの本性と実体を純粋に実現することによって完全に言い表すのに対して、われわれが考えるいかなる思考、そしてそれとともに、思考の完成であるいかなる言葉も、精神の単なる偶発事にすぎない。人間の思考の言葉はたしかに事柄を

目指してはいるが、しかし事柄を全体として自らのなかに含むことはできない。したがって、思考はたえず新たな構想を目指して進んでは行くが、根本的にはどの構想においてもけっして完結することはない。しかし反面、思考が完結しえないことは、積極的には精神の真の無限性を作り出しているのであって、精神はつねに新たな精神的なプロセスのなかで自己を乗り越え、まさにそうすることによって、つねに新たな企てのための自由をも見いだしているのである。——

ここでわれわれが、ことば（verbum）の神学から獲得しうることを要約すれば、まず第一にある視点が確認される。すなわち、その視点は、これまでに行なわれてきた分析においても、またスコラ学的思索においても、ほとんど明確にならないにもかかわらず、ここでわれわれが問題にしている解釈学的な現象にとっては決定的な重要性をもっているのである。思考することと自らに話しかけることのあいだにある内的な一体性は、受肉という三位一体的な秘義に対応しているが、そこには、精神の内的な言葉は反省的な行為によっては形成されないという意味が含まれている。なにかを考える、つまり、自らに話しかける者は、それによって自らの考えていること、すなわち事柄を思っている。したがって、言葉を形成している時には、自分自身が考えていることを振り返って見てはいない。たしかに、言葉はそのひとの精神の働きの産物である。自らの思考を最後まで考え抜いている限り、それは自らのなかで形成しているからである。しかし、それは他の産物とは異なり、完全に精神的なものであり続ける。こうして、見かけ上は、自己自身との関係であり、自らに話すことが反省であるかのように思えてくるのである。実際にはそうではないのだが、おそらく思考のこのような構造に、思考が反省的に自己自身に向けられ、そうした形で自己を対象化しうる理由がある。言葉の内面性は、思考と話すことのあいだの内的な統一を形成しているのである

が、それは〈言葉〉の直接的で非反省的な性格が誤解されやすいことの原因になっている。考えている者は一方から他方へ、つまり、思考から自分に話すことへと進むわけではない。言葉は思考からまだ自由な精神の領域のなかで（in aliquo sui nudo）成立するのではない。ここから、言葉の形成は、精神の自己自身への志向に由来するように見える。実際は言葉の形成には、いかなる反省も関与してはいない。というのは、言葉は精神をまったく表現せず、むしろ意図された事柄を表現しているからである。言葉の形成の出発点は、精神を満たしている事柄の内容そのもの（species）である。自らを表現しようとする思考は、精神ではなく、事柄に関係づけられている。このように言葉は精神の表現ではなく、事柄の類似物（similitudo rei）を目指しているのである。考えられた事態（species）と言葉とは、非常に密接に結びついている。この一体性はきわめて緊密なものであるから、言葉は精神のなかで、スペキエスに並ぶ第二のものとして成立するのではなく、むしろ、まさにそのなかで認識が完成する場、すなわち、スペキエスがそのまま思考される場なのである。トマスの指摘によれば、言葉はその点で、光のようなものであって、そのなかではじめて色彩が見えるようになるのである。

しかし、こうしたスコラ学の思考が、われわれに教えてくれるものがもうひとつある。神の言葉の単一性と人間の言葉の多数性とのあいだにある差異が問題の全容を尽くしているわけではない。むしろ、単一性と多数性は、根本から弁証法的な関係にある。こうした関係の弁証法が、言葉の本質全体を支配しているのである。神の言葉も、多数性の概念と完全に無関係ではない。たしかに、神の言葉はまさに唯一の言葉であり、それは救済者の姿をとってこの世に現れた。しかし、それが出来事である限り――このことはすでに見たように、いかに従属関係を否定したところで変わることのない事実である――、それによって、

神の言葉の単一性と教会におけるその出現のあいだには、本質的な関係が存在している。救済の告知、すなわちキリスト教の福音の内容はそれ自体、秘跡と説教における独自の出来事であるが、しかしそれはまさにキリストの救済行為において起きたことを言明している。その意味で、とにかく繰り返し説教において告知されるのは、唯一の言葉なのである。明らかにその言葉には福音としての性格があるために、すでにそれが多様に告知を行なっていることが示されている。言葉の意味は、告知の出来事から切り離すことはできない。出来事である性格は、むしろ意味そのものにそなわっている。それは、だれかによって、そしてだれかに対してかけられるということからけっして切り離しえない呪いの場合に似ている。呪いを例にするとわかることは、言われていることの抽象可能な論理的意味ではなく、呪いの言葉によって起きる、呪いそのものである[47]。同じことが、教会を通じて告知される言葉の単一性と多様性にも当てはまる。つまり、キリストの十字架における死と復活は、説教のたびになされる救済の告知の内容である。復活したキリストと、説教のなかで語られるキリストは同一のキリストである。特に現代のプロテスタント神学は、こうした弁証法的な関係に基づいた、信仰の終末論的な性格を明らかにしている。

逆にそれによって、人間の言葉には、言葉の多数性と語の単一性のあいだに弁証法的な関係のあることが新しい光のなかで示される。人間の言葉が言説の性格をもっていること、すなわち、多数の語を配列することによって、統一ある見解を表現することをすでにプラトンは認識していたし、ロゴスのこの構造を、対話術という仕方で展開していた。次にアリストテレスは命題や判断、あるいは構文や結論を作り出す論理的構造を明らかにした。しかし、事態はこれによってはまだ汲み尽くされていない。しかも、言葉の単一性が多数の語を用いることによって展示されるということは、それにとどまらず、論理の本質構造には

吸収されない、むしろ言語の出来事的な性格を際立たせるもの、すなわち概念形成のプロセスである。スコラ学的思考は、ことば（verbum）の理論を形成することにより、もはや概念形成を存在秩序の模写とする考えにとどまることはなかったのである。

c 言語と概念形成

言語と同時進行で自然に生じた概念形成は、つねに存在の秩序に従っているとはとても言えない。むしろ概念を形成する語はさまざまな偶然やその他の関係に基づいてしばしばなされていることは、プラトンの概念分割法（Begriffsdiairesis）や、アリストテレスによるさまざまな定義を見れば確かめられる。しかし彼らにおいては、実体や偶有性といった概念によって規定されている論理的な存在秩序が優位を与えられるために、言語の自然な概念形成は、人間の有限な精神の不完全性の現れにすぎないように見える。われわれは偶然的なものしか知らないから、概念形成に際してそうしたものに依存しているにすぎないというわけである。たとえそれが正しいとしても、こうした不完全性からは独特の利点――トマス・アクィナスはこれを正しく認識していたように思われるが――すなわち概念を際限なく形成し続け、考えられた事柄をさらに先へ先へと進んで解明する自由が生まれるのである[48]。思考の過程が、語による展開の過程として考えられることによって、言語の論理的な働きが見えてくる。この働きは無限な精神ならば捉えられるような事物の秩序関係からは十分に捉えられないものである。アリストテレスが、そして、彼に次いでトマスも、言語による自然な概念形成は、論理的な存在構造に従属していると教えているが、それは、した

がって相対的な真理であるにすぎない。むしろ論理学というギリシア的な思想によって貫かれていたキリスト教神学の中心に、新しいものが芽生えたのである。それはすなわち、中間としての言語（Mitte der Sprache）であり、そこではじめて受肉という出来事の媒介性（Mittlertum）の完全な真理が明らかにされたのである。キリスト論は新しい人間学の先駆者になり、有限な人間精神を神の無限性と新しい形で橋渡しすることになった。ここには、われわれが解釈学的な経験と呼んだものの、本来の基礎を見いだすことができるであろう。

このようなわけで、われわれは言語のなかで起きている自然な概念形成に注意を向けなければならないであろう。話すこと（Sprechen）は、たとえそこでその都度考えられていることが、語のもつ既知の普遍的な意味に従属しているとしても、その都度特殊を普遍概念に従属させる論理的な包摂行為の組み合わせとは考えられない。それは明白なことである。また、話す者は——言い換えれば、普遍的な語の意味を用いる者は——事柄の見方の特殊性に目を向けられているのであるが、それは、話すことのすべてが、話者が視野に捉えている状況の特殊性に関与しているからである[49]。

しかしこのことは逆に、語の意味によって表されている普遍的な概念そのものが、その都度の具体的な事柄の見方によって、より豊かなものとなり、その結果、場合によっては、事柄の見方の特殊性にさらに適合した、さらに特殊な新しい語が最後には形成されることを意味している。したがって、話すことは、たしかに普遍的な意味をもつ既存の語の使用を前提にしてはいるが、同時にそれは絶えざる概念形成のプロセスであって、それによって、言語の意味のもつ生命そのものがさらに展開し続けるのである。ところで、帰納と抽象といった論理的な図式は、概念形成を説明するにはきわめて誤解を招きやすい。

なぜなら、話す者の意識においては、多様なもののあいだに存在する共通性が明確に反省されているわけではなく、さらにまた、語を普遍的な意味で使用する際に、それによって名指され指示されているものが、普遍的なもののもとに論理的に包摂される事例としては理解されていないからである。類の普遍性や分類のための概念形成は、話す者の意識とはまったくかけ離れている。類概念とはなんの関係もない形式的な普遍性は別としても、だれかがある表現を、あるものから別のものに転用する場合、そこになんらかの共通性を見ていることは確かである。しかし、それはけっして類概念の共通性には限らない。表現を転用するには、むしろそこにある類似性に目をとめ、それが事柄の外見の類似性であろうと――意味の類似性であろうと――その経験を拡大しているのである。話す者の意識の天才性（Genialität）は、そうした類似性に表現を与えることができる点にある。われわれはこれを基本的な隠喩法（Metaphorik）と名づけている。ここで重要なのは、ある語を非本来的な用法に転用するのを低下と見なすのは、言語とは異質な一部の論理学的な理論による偏見だということを認識しておくことである。[50]

　当然のことながら、あるひとつの経験の特殊性は、そうした転用の形をとって表されるものであって、けっして抽象による概念形成の成果などではない。また共通なものの認識が、このような形でいわばもち込まれるということも自明である。思考が言語によって用意されたこの貯蔵庫を、自分の教導のために役立てることができるのはそのためである。[51] プラトンは意識的に、これを〈ロゴスへの逃走 Flucht in die Logoi〉によって行なった。[52] しかし分類学的な論理もまた、言語がそのために成し遂げた論理的な準備作業を継承しているのである。

　このことは分類学的論理の前史、特にプラトンのアカデメイアにおける概念形成の理論を一瞥すること

で確認できる。たしかにすでに見たように、名前を克服せよというプラトンの要求は、イデアの宇宙が言語に依存しないことをその基本的な前提としていた。しかし、名前の克服がイデアを見ることによって生じ、対話術として、すなわち局面の統一性にあわせて見ることとして、変化に富んだ現象のなかから共通なものを見てとることとして規定される限りでは、この克服は言語自体が形成される際の自然な方向に従っている。名前の克服は、事柄の真理が名前そのもののなかにあるのではないということを意味しているにすぎない。しかし、それは名前やロゴスの使用が、思考にとって不要であるということではない。むしろ、プラトンがつねに認めていたことであるが、たとえそれがたえず乗り越えうるものと見なされざるをえないとしても、このような形での思考の媒介は必要なのである。事柄の真の存在としてのイデアは、まさにこうした媒介を経ることによってしか認識しえないのである。しかしイデアそのものがこのように規定された個別的なものとして認識されるであろうか。事物の本質は、言語がひとつの全体（まとまり）であるのと同様に、ひとつの全体なのではないだろうか。個々の語が言説という統一性（まとまり）のなかではじめてその意味と相対的な一義性を獲得するように、本質の真の認識も、イデアが相互に結びついた全体のなかでしか獲得しえない。これがプラトンの『パルメニデス』のテーゼである。しかし、ここから次のような疑問が生じる。すなわち、ただひとつのイデアを定義するためにも、換言すれば、そのイデアの本質を存在する他のすべてのものから際立たせるためにも、全体を知る必要があるのではないだろうか、という疑問である。

　プラトンのように、イデアの宇宙を存在の真の構造と考える限り、イデアの全体をまず知らなければならないというこうした結論から逃れることは困難である。事実、アカデメイアの学頭の地位をプラトンから引き継いだプラトン主義者スペウシッポスに関して、彼がそうした結論を導き出したことが報告されて

いる。[53] われわれの知る限り、彼は特に共通なもの（ὅμοια）の探究にいそしみ、しかも、アナロジー、すなわち比例的な対応を研究方法として取り扱うことによって、類論理学（Gattungslogik）が考える意味で普遍化と呼ばれていたものをはるかに凌駕していた。共通性を発見し、多数のものをひとつのものとしてあわせ見る対話術的な能力は、ここでは言語の自由な普遍性や、語形成の原理にきわめて近いものになっている。したがって、スペウシッポスがいたるところで探し求めたアナロジーに基づく共通なもの——鳥の翼には魚の鰭（ひれ）が対応するといったような対応関係が概念の定義に役立つのは、そうした対応関係が、同時に言語的な語形成のもっとも重要な形成原理になっているからである。ある領域から他の領域への転義は、単に論理的な機能をもっているだけでなく、これには言語そのものがもつ基本的な隠喩法が対応している。隠喩というよく知られた文彩は、普遍的な、そして言語的であると同時に論理的なこの形成原理の、修辞学的な言い回しであるにすぎない。だからこそアリストテレスは、「うまく転義することは、共通なものを認識することである」[54]と言うことができたのである。特にアリストテレスの『トピカ』は、概念と言語の解きがたい結びつきを裏書きする多くの事例を提供している。そこではっきりと、定義による共通な類の設定が共通なものへの注目から導き出されている。[55] こうしたわけで、類論理学の冒頭には言語による先行作業がおかれているのである。

アリストテレス自身が、事柄について語ることによって事柄の秩序が明らかになる仕方にきわめて大きな意義を認めていることは、この結果と合致する。（〈カテゴリー〉とは——アリストテレスがはっきりそう呼んでいたものに限らず——命題の形式のことである。）言語によってなされる概念形成は、哲学的な思考によって利用されるだけではなく、特定の方向に向けて展開され続ける。すでに引き合いに出したよ

うに、アリストテレスの概念形成の理論、すなわち帰納（Epagoge）の理論は、子どもによる言語習得によって例示することができた(56)。事実アリストテレスでさえも、いかに彼にとってプラトンによる言説の魔力から脱することが基本的なものであり彼自身の〈論理学〉の形成を決定的に動機づけていたとしても、そしてまた、いかに彼が定義論理学（Definitionslogik）を意識的に操作することにより、特に自然を分類学的に記述する場合、本質の秩序を写し取り、すべての言語的な偶然性から純化しようと努めていたのであっても、語ることと考えることの一体性に完全に縛られたままであった。

したがって、アリストテレスがともかく言語そのものについて語っている数少ない箇所においては、言語的な意味領域をそれによって名指されている事柄の世界から分離するなどということは、まったくなされていない。彼は音声や文字について、それらが〈シンボル symbolon〉になるときは、なにかを〈指示する bezeichnen〉と言っており、その意味するところはたしかに、音声や文字が自然のものではなく、取り決め（κατὰ συνθήκην）によるものであるということである。しかし、これは道具的な記号理論などではまったくない。むしろ、音声や文字がなにかを意味するという合意は、話し合いによった取り決めなどではなく――そうした取り決めがあるならば、つねにすでに言語を前提としているであろう――、人間が集まるところでの、善いこと正しいことに関する相互の合意の基礎となる慣習的な取り決めである(57)。音声や文字を言語のために使用するこうした取り決めは、善や正義として通用しているものに関するあの基本的な合意の表現であるにすぎない。ところで、たしかにギリシア人は善および正義として通用しているもの、すなわち彼らがノモイと呼んでいたものを、神的な男たちの決まりや成果として理解することを好んだ。しかし、アリストテレスにとって、こうしたノモスの起源は、その本来の成立よりも、むしろ妥当性

を性格づけるものであった。そのことは、彼が宗教的な伝承をもはや認めなかったということではなく、むしろこうした問いは、成立に関するすべての問いと同様、存在と妥当性の認識にいたる方途のひとつだったということである。したがって、彼が言語に関して用いている合意ということは、言語のあり方を特徴づけるものであって、言語の成立について語っているものではまったくない。

このことは、彼の帰納（Epagoge）に関する分析を想起することによっても裏付けることができる。(58) すでに見たように、そこでアリストテレスは、そもそも普遍概念がいかにして形成されるかという問題を、きわめて巧妙な形で未解決のままにしている。彼がそれによって、言語における自然な概念形成は、いつもすでに進行しているという状況を考慮に入れていることが、いまやはっきりわかる。その意味で、彼によると、言語的な概念形成にはけっして独断的ではない自由が存在する。そのわけは、経験のなかで、出会うさまざまな事柄から、共通なものとして見てとり、普遍的なものに高められるものは、たしかに学問の端緒ではあるが、まだ学問とは言えない単なる先行作業の性格をもっているにすぎないからである。このことこそアリストテレスが強調している点である。学問は、もしもそれが論証の説得力を理想として掲げるならば、そうした筋道を通過しなければならない。このようにアリストテレスは、論証に関する自らの理想に基づいて、プラトンの分割法的な対話術のみならず、共通なものに関するスペウシッポスの考え方をも批判したのである。

しかし、こうした論理学的な理想である論証を基準とした結果、アリストテレスの批判は言語の論理的な機能からその学問的な正当性を奪い去ることになった。言語の論理的な機能は修辞学の観点からのみ承認され、しかも隠喩という技法として理解されることになったのである。自然な概念形成の基礎になって

いる言語の生きた隠喩法をいまや支配しているのは、概念の上位下位関係という論理学的な理想である。というのは、論理に重きをおくような文法のみが、語の本来の意味を転用された意味から区別するであろう。本来言語生活の基盤をなし、その論理的な生産性を生み出しているもの、すなわち、事物を秩序づけている共通性を天才的かつ創造的に見いだすことは、いまや隠喩として脇に押しやられ、修辞学上の文彩として道具化されてしまったのである。ギリシアの青少年教育をめぐる哲学と修辞学の戦いは、アッティカ哲学の勝利をもって決着したが、そこには言語をめぐる思考が、学的概念形成の理念をいつもすでに承認してきた文法や修辞学の問題になったという側面も見られる。これによって、言語の意味の領域は、言語形成のなかで出会う事柄から分離され始めた。まず、ストア派の論理学が非物質的な意味（τὸ λεκτόν）ということを唱え、それによって事物に関する談話を遂行した。ここできわめて特徴的なことは、これらの意味がトポス（τόπος）、すなわち空間と同一のレベルにおかれていたことである。[59]これによってはじめて、内部に配置されていた事物を捨象することによって生じた空虚な空間がいまやはじめて思考の所与となるように、[60]〈意味〉は、語の意味によって名指されている事物を捨象することで、いまやはじめてそのものとして自体的に考えられるようになり、それを表す概念が形成される。意味も空間のようなものであって、そのなかで事物の配置が行なわれているのである。

このような考え方が可能になることは、話すことと考えることの自然な関係、すなわち両者の緊密な一致が妨げられてはじめて明らかになる。ここでわれわれは、ローマンが示したように、[61]ストア派の思考とラテン語文法の統語論完成との対応に言及してよいであろう。たしかに、ヘレニズム世界の当時始まった二言語使用が、言語に関する思考を促進する役割を果たしたことには、疑いの余地はない。しかしあるい

は、こうした発展の起源はそれよりはるか以前に存在し、そもそも学問の成立こそが、こうしたプロセスを引き起こしたのである。そうだとすれば、そのプロセスの始まりは、ギリシアの学問の初期にまで遡るであろう。このことは、音楽や数学や自然学の分野における学的な概念形成によって明らかである。なぜなら、これらの分野においては、合理的対象の領域が精確に定められ、しかも、その対象の構成的な産出が、もはや言葉とは本当に呼べないような、対象に対応する標識を生み出すからである。原則的に言えることであるが、語が単なる記号としての機能を引き受けているときはつねに、われわれの関心の対象になっている、話すことと考えることのあいだの本源的な連関は、道具的な関係に変質されている。語と記号の関係がこのように変えられるのは、学問一般の概念形成の根底にあり、それがわれわれにとってあまりに自明のことになっているために、一義的な指示という学的理想のほかに、言語の生命そのものが変わらず働き続けているということを思い起こすには、独特で該博な考え方が必要になる。

もちろん、哲学の歴史に注意を払えば、そうしたことに気づかないわけではない。そうしたわけで、これまで示しておいたのであるが、中世の思考においては神学は言語の問題を重く見て、考えることと話すことの一体性の問題をたえず指摘しているし、また同時に、古代ギリシア哲学ではまだ考えられてはいなかった要素を重視するようになったのである。語というものが、意図されたものの統一性を完全に表現する過程である——ことばに関する思弁において考えられていたように——ということは、プラトンの一と多の弁証法とは異なる新しい事態を意味していたのである。というのは、プラトンにとって、ロゴスそのものはこの弁証法の内部で活動しているのであり、イデアの弁証法を受けいれて耐えること以外のなにものでもなかったからである。真の解釈の問題は、その手段である語や言辞が、思考する精神によってたえ

ず追い越されてしまっている以上、ここには存在しない。このこととは別に、すでにわれわれは三位一体に関する思弁において発見したところであるが、神的ペルソナのプロセスは、展開、すなわち一者からの表出に関する新プラトン主義的な問題設定を含み、したがって、言葉のプロセス的な性格もはじめて正しく評価できるのである。ただし、言語の問題全体が浮かび上がることができたのは、キリスト教的な思考とアリストテレス哲学のスコラ的な媒介が、新しい要素によって補完されたときである。その新しい要素は、神の精神と人間の精神の差異を積極的なものに転化し、近代にとってきわめて大きな意味をもつことになる。その要素とは、創造的なものという共通性である。最近大いに論じられている[62]ニコラウス・クザーヌスの立場が真に傑出しているのは、ここにあるように私には思われる。

創造のこうしたふたつのありようを比較することには、もちろん限界があり、この限界は先に強調した神の言葉と人間の言葉の違いに対応している。たしかに神の言葉は世界を創造したが、それは、創造の考案や創造の日どりといった時間的な経過をとったわけではない。これに対して、人間精神はその思考の全体を時間的な前後関係のなかでしかもたない。――それは、すでにトマスに見たように、純粋に時間的な関係ではないことは確かである。クザーヌスも同じようにその点を強調している。それは数列の場合に似ており、それができあがるのはもともとが時間的な出来事ではなく、理性の運動なのである。これと同じ理性の運動を、クザーヌスは、言葉に表現されるような種と類の概念が、感覚的なものから取り出されて形成され、個々の概念や語の形へと展開されるところに働いていることを見ている。これらもまた思惟的存在体（entia rationis）である。こうした展開という言い方はプラトン的・新プラトン的に聞こえるかも知れないが、実際はクザーヌスが、新プラトン主義的な展開論（Explikationslehre）における流出図式を決

定的な点で克服しているのである。すなわち、彼はこの新プラトン主義的な学説に、キリスト教的なことば（verbum）論を対抗させているのである。[63] クザーヌスにとって、言葉は精神以外のなにものでもないし、精神の削減され弱められた現れなどでもない。まさにこのことを知ることによって、このキリスト教哲学者はプラトン主義者に対して優位に立つことができた。同じように、人間精神が展開して生じる多数性も、真の統一性からの単なる脱落でも故郷喪失でもない。むしろ人間精神のこの有限性は、たとえそれが、つねに絶対存在の無限の統一性に関係づけられたままであったとしても、積極的に認める必要があった。これは含蓄（complicatio）という概念において構想されているが、この点に基づいて言語の現象も新たな局面を獲得する。人間精神こそが、統合すると同時に展開するのである。論証的な多様性への展開は単なる概念の展開ではなく、言語的なもののなかにまで伸びている。概念的な差異をさらに強めているのは、命名の可能な多数性――これは言語の多様性に従っている――である。

このようにして、古典的な本質論理学が唯名論によって解体されるとともに、言語の問題も新たな段階を迎えた。事物を（恣意的ではないとしても）さまざまな仕方で相互の一致や差異をめどに、はっきり表現しうることが、いまやたちまち積極的な意味をもつようになったのである。類と種の関係が事物の本性から――生きた自然の自己構成における〈真正の〉種という範型を手がかりとして――正当化しうるだけでなく、人間や人間が物に名前を与えるという特権との関連でも正当化しうるとすれば、歴史的に生じた諸言語やその意味の歴史や文法や統語論は、経験すなわち自然な、ということは歴史的な経験（超自然的な経験までも含め）の論理の変化形式として承認できるようになる。事柄そのものは、はじめから明晰である。[64] それぞれの言語によって固有の仕方で行なわれる語や事物の分節は、どの言語でも、学問的な概念

形成の体系からはかなりかけ離れた、最初の自然な概念形成なのである。それは事物が人間に対して示す局面、すなわち人間の欲求と関心の体系に全面的に従っている。言語共同体は、ある事柄に関して本質的であると認めたものに、他の事柄すなわち通常であればおそらくまったく別種の事柄ともども、単一の名称を振り当てていることがある。それもそれらすべてが共同体にとって本質的な、同じ側面をもっているという理由からだけなのである。命名（impositio nominis）は、なにも学問的な本質概念や、種と類の分類学的な体系に対応しているわけではない。むしろ、そのような体系に照らせば、ほとんどの場合、語の普遍的な意味というものは偶然の要素によって導き出されているのである。

この際、言語に対する学問のある程度の影響を是非とも考慮したいと思うかも知れない。たとえば、今日ではもうWalfischという言い方はせず、Walと言うのは、だれもが鯨は哺乳類であることを知っているからである。他方で、ある種の事物に用いられる多くの民俗的な呼称が、一部は交通手段が発達した現代の生活によって、一部は科学・技術的な標準化によって、ますます平均化され、したがって、全体としては語彙は増えるどころか減っている。アフリカにはラクダを表す二〇〇もの異なった表現をもつ言語があり、その表現は砂漠の住民の生活のなかでラクダがもつ関係に応じて使い分けられるという。つまり、〈ラクダ〉という言葉が彼らすべてのあいだでもっている支配的な意味に基づいて、ラクダが別の存在者であるかのように現れるわけである(65)。そのような場合には、類概念と言語的な命名のあいだの緊張関係が特に著しくなると言ってもよい。しかし、概念的な普遍性への傾向と実用的な意味への傾向とのあいだの調停は生きた言語ではけっして完全に成し遂げられないと言ってよいであろう。それゆえ、自然な概念形成にある偶然性を存在の真の秩序を基準に捉え、それをまったく偶然的なものであると考えるのは、なに

か作為的なところ、言語の本質にそぐわないところが残るのである。本当は、そのような偶然性が生じるのは、人間の精神による事物の本質的な秩序の分節化を可能とするには、必然的で正当なヴァリエーションの幅が存在しているからなのである。

ラテン的中世が、人間の言語混乱の意味を聖書が述べているにもかかわらず、言語の問題のこうした側面を実際には追求しなかったのは、なによりも、学者ラテン語の支配が当然であったことと、ギリシアのロゴス説の影響が存続していたことから説明できるであろう。ルネサンス時代になってはじめて、学者ではない一般人が発言権をもち、各国語が学術教養に入り込むようになって、国語が内的な言葉ないしは〈自然な〉語彙とのあいだにもつ関係について、実り豊かな考察がなされることになった。しかしここで注意しなければならないが、近代の言語哲学とその道具的な言語概念がもたらす問題設定を前提にしてしまうことである。ルネサンスにおいて言語問題がはじめて生じたことの意味は、むしろギリシア的・キリスト教的な遺産が、当時においてなおも自明なものとして通用していたことにある。このことはクザーヌスの場合にきわめて明白である。個々の命名がいかに恣意的であろうとも[66] (impositio nominis fit ad beneplacitum)、言葉になった概念は、統一ある精神の展開として、それにもかかわらず、自然な言葉 (vocabulum naturale) との関係を保ち、概念のすべてには自然な言葉の反映がある (relucet)。たしかに、その関係がどのようなものであり、自然な言葉がどのようなものであるかに関しては、疑問が呈せられるかも知れない。しかし、すべての言語が、単一で統一的な精神の展開である限りは、あるひとつの言語における個々の語が、他のすべての言語の、それに対応する語と最終的に一致する、という考え方のもつ意味は方法的には正しい。

クザーヌスも自然な言葉を、人間の言語混乱に先立つ原言語の言葉とは考えていない。原状態に関する教義で考えられているようなアダムの言語とは無縁なのである。むしろクザーヌスの出発点は、人間の知識はすべて基本的に不正確だというところにある。この認識論は、よく知られているが、プラトン的なモチーフと唯名論的なモチーフが交差している。すなわち、人間の認識はすべて単なる憶測と臆見（coniectura, opinio）にすぎないというのである。[67] まさにこの教説を彼は言語に適用した。こうして彼は諸国語の差異と語彙の外見上の恣意性を承認することができたが、そのために全く慣習主義的な言語理論や道具主義的な言語概念に陥ることはなかった。人間の認識が本質的に〈不正確〉であり、ということは、そこには過剰や過小が入り込んでいるが、それと同じに、人間の言語も不正確である。ある言語においては本来的な表現（propria vocabula）になっているものが、他の言語ではそれより野蛮で外れた表現（magis barbara et remotiora vocabula）になっていることがある。したがって、多かれ少なかれ本来的な表現（propria vocabula）は存在するのである。実際上の命名は、すべてなんらかの意味で恣意的であるが、しかし事柄（forma）そのものに合致する自然な表現（nomen naturale）に対しては必然的な関係をもっている。いずれの表現も適切である（congruum）が、そのどれもが正確（precisum）であるとは限らないのである。

こうした言語理論の前提になっているのは、言葉が付与される事柄（forma）もまた、人間の認識が徐々にそこに接近して行くような、あらかじめ与えられた原像の秩序に属するのではなく、むしろこの秩序は、事物のおかれた状況から、区別や統合を経てはじめて形成されるということである。その意味では、クザーヌスの思想のなかには、唯名論への転回が入り込んでいる。類と種（genera et species）自体は、そのように形成された思惟的存在体（entia rationis）であるから、異なった言語において異なった語が使用

されるにしても、語はそれが表現する事柄の直観と一致しうるということが理解できる。というのは、まさにこの場合に問題となっているのは、表現のヴァリエーションだけではなく、事柄の直観とそれによって行なわれる概念形成のヴァリエーション、したがって本質的な不正確さだからである。ただし不正確であるといっても、これらさまざまな表現や直観すべてには事柄（forma）そのものの反映があることを排除してはいない。このような本質的な不正確さも、精神が無限な精神へと高まった場合のみ克服可能であることは明らかである。無限者のなかには、ひとつの事柄（forma）とひとつのことば（vocabulum）しか存在しておらず、これこそ言表不可能な神のことば（verbum Dei）であって、その神のことばがまさに万物のなかに反映している（relucet）のである。

このように、人間の精神が模像のように神という原像に結びついていると考えれば、人間の言語に多様性の幅があることは当然のことと認められる。またプラトンのアカデメイアで行なわれた、アナロジーに関する論議の最初に起きたように、中世の普遍論争の最後においても、語と概念のあいだの真の近さが考究された。といっても、近代思想がさまざまな世界観のために言語の多様性から引き出した相対主義的な帰結とはまだ疎遠である。こうした差異にもかかわらず、一致は保持され続けているのであり、一致はキリスト教的プラトン主義者であったクザーヌスにとって重要であった。すなわち、彼にとって本質的なことは、人間の認識の言語拘束性というよりは、あらゆる人間の言語における事柄への連関であった。認識の言語拘束性はプリズムによる屈折のようなものであり、唯一の真理はいずれにしても光り輝いていると考えられていたのである。

第3節　解釈学的存在論の地平としての言語

a　世界経験としての言語

われわれは以上のように、言語の問題の歴史におけるいくつかの時期を特に深く考察してきたが、それによって、近代の言語哲学や言語学とは疎遠な観点のあったことに気づいた。近代言語思想はヘルダーそしてフンボルト以降、まったく異なる関心が占めている。つまり、人間の言語の自然性は——これは合理主義や正統主義との戦いで獲得された認識であるが——、人間の多様な言語構造における経験的広がりのなかで、どのように展開しているのかという問題の究明に向かっている。彼らはどの言語もひとつの有機体と見なすことによって、人間精神が言語能力を用いるに際して使った豊富な手段を、比較の方法で究明しようとした。ニコラウス・クザーヌスは、そうした経験的に比較するという問題設定からは、まだかなりかけ離れていた。クザーヌスはプラトン主義者のままであって、不正確なものにあるさまざまな差異には、それ固有の真理は含まれていない。したがって、そうした差異は〈真なるもの〉と一致する限りにおいてのみ関心の対象になるというのである。たとえばフンボルトとは違って、生成する諸国語の民族的な固有性に対する関心といったものは、クザーヌスにはまったくない。

しかしながら、われわれは現代言語哲学の創始者W・フォン・フンボルトの場合でさえ、彼を公正に評価しようとすれば、彼によって開始された比較言語研究と民族心理学がもたらした、過剰な反響に注意し

なければならない。フンボルト自身においても〈言葉の真理〉の問題が、完全に除外されているわけではない。彼が人間の言語構造の経験的な多様性を問いただすのは、ただ単に人間の表現領域というこの具体的なものを手がかりとして諸民族の個々の固有性を究明するためではない。(68) 彼が個別性に対してもつ関心は、同時代人たちの場合と同様に、けっして概念の普遍性からの離反として理解されるべきではない。むしろ、フンボルトにとって、個別性と普遍的性質のあいだには解きがたい連関があり、個別性という感情とともに、つねに全体性の予感が与えられている。(69) したがって、個別的な言語現象を掘り下げることは、それ自体、人間の言語構成全体への洞察にいたる道程として意図されているのである。

フンボルトの出発点は、言語が人間の〈精神の力 Geisteskraft〉の産物であるということにある。言語が存在するところではつねに人間的精神の根源的な言語の力（Sprachkraft）が作用しており、個々の言語は、人間のこの生まれつきの能力によって目指されている普遍的な目的に到達しうる。このことは言語を比較する際に、諸言語を区別するための完全性という尺度が求められるということを排除するものでなく、むしろまさにそれによって正当化されるのである。というのも、「言語の完全性という理念を実現するという努力」は、すべての言語に共通するものであり、まさに言語学者の仕事は、どの程度、そしてどのような手段で、さまざまな言語がこの理念に接近するのか、ということの探究に向けられているからである。したがって、フンボルトにとって、どうしても諸言語の完全性には差異が存在することになる。しかし、それはけっして、現象の多様性を無理にそこに押し込めようとする、あらかじめ決められた尺度ではなく、フンボルトはこの尺度を言語そのものの内的本質から、そして、言語がもたらす豊かな現象から引き出したのである。

人間の言語構造を比較する際に、フンボルトが従う規範的な関心は、したがって、個別性の承認、すなわち個々の言語の相対的完全性の承認を排棄するものではない。周知の通り、フンボルトは人間の言語形成という根源的出来事が、その都度細分化していく内的形式を探究することによって、どの言語も固有の世界観（Weltansicht）として理解すべきだと説いている。このテーゼの背後には、世界の把握に対する主体の関与を強調する観念論的哲学ばかりでなく、最初にライプニッツが展開した個性の形而上学（Metaphysik der Individualität）がある。このことは、言語という現象が帰属する精神の力という概念のなかにだけでなく、特にフンボルトが音声による差異化に加えて、この精神力を言語の差異化に対する内的な言語感覚だと主張している点にも示されている。フンボルトは「現象のなかの内的感覚がもつ個別性」という言い方をするが、それによって内的な感覚が音声に作用する「力のエネルギー」を指摘している(70)。このエネルギーが、どこでも同一でありえないことは、彼にとって自明である。したがって、当然なことながら、彼は真の完全なものへの接近のなかに、個別化の原理を見るという、啓蒙の形而上学的な原則に従っている。ライプニッツの単子論的な宇宙には、まさに人間の言語構造の多様性が書き込まれているのである。

ところで、フンボルトがとった探究方法は、形式への抽象化によって規定されている。というのも、フンボルトは、人間の言語のもつ意義が、諸国民の精神的固有性を映し出す鏡として解明したのではあるが、言語と思考の連関の普遍性は、それとともに能力の形式主義（Formalismus eines Könnens）に限定されているのである。

フンボルトが、言語について次のように言うとき、彼はこの問題の原理的意義を理解していた。すなわち、「言語は本来、無限の、真に際限のない領域に、すなわち、思考可能なものの総体に向き合っている。

言語はしたがって有限の手段を無限に使用しなければならず、これをなしうるのは、思考と言語の同一性を産出する力によっている」[71]。有限な手段を無限に使用しうるということは、自身の有限性を意識する言語の力の本来的な本質である。言語は、その力の及ぶ限り、すべてのものを包み込む。こうして、言語の力は、それが適用されるどのような内容にも優っている。したがって、形式的能力として言語の力は、語られる内容が確定していることには拘束されない。フンボルトの眼力は天才的であって、特に、個人の力が言語の力に劣るものだとしても、個人と言語のあいだには、言語に対する一定の自由を人間に与える相互関係が働いていることを、見逃さなかった点に示されている。彼はこの自由には限界があることも見逃してはいない。どの言語も、その都度語られた事柄に対して、独自の存在を作り出すからであり、その結果、われわれはどの言語にも、「言語がかつての世代の感じ方を貫き、その世代の人々の息吹を保持している以上、遠い過去も現在の感情に結びついている」[72]ということを、明確に、生き生きと感じるからである。さらにフンボルトは、言語を形式と捉えても、そのなかに、精神の歴史的な生を感じ取っていた。言語現象を言語の力という概念に基礎づけることによって、内的形式の概念に独自の正当性が与えられるのであって、言語の生が歴史に動かされていることを正しく捉えられる。

にもかかわらず、そのような言語概念は抽象であり、われわれは、われわれの目的のためには、その逆をたどってみる必要がある。**言語という形式と伝承される内容**は、解釈学的経験においては**分離できない**。どの言語もひとつの世界観だとするならば、それはまずもって、ある類型の言語としてではなく（言語学者は言語をそのように見る）、この言語によって語られ、あるいは伝承された内容によってなのである。

言語と伝承の統一性を承認することによって、どのように問題状況にずれが生じるか、あるいは正しい

位置におかれるかと言ったほうが正しいのであるが、それはひとつの例を挙げれば明らかになる。かつてヴィルヘルム・フォン・フンボルトは、外国語の習得はそれまでの世界観のなかに新しい観点を獲得することにほかならないと述べ、次のように続ける。「われわれはつねに、自分自身の世界像を、いや、自分自身の言語像をも、多かれ少なかれ外国語のなかにもち込むので、外国語習得に成功したと純粋、完璧に感じることがない。[73]」ここで制約、ないし欠点と見なされることは（これは、自身の認識の経路を追求する言語学者の立場からは正当な判断であるが）、じつは解釈学的な経験の遂行様式にほかならない。外国語の習得そのものではなく、外国語の使用こそが、外国人との生きた交流であれ、外国文学の研究であれ、「それまでの世界観のなかに」新しい観点をもたらすのである。われわれはたとえ異質な種類の精神に身をおいても、そのために自分自身の世界観や、まして自分自身の言語観を忘れることはない。むしろその際、われわれがそこで出会う別の世界は、単なる異質な世界ではなく、われわれとの関係豊かなもうひとつの別の世界である。その世界は、それ自身において（in sich）ばかりでなく、われわれにとって（für uns）も固有の真理をもっているのである。

ここで経験される別の世界は、けっして研究や熟知や精通の対象ではない。外国語の文学的伝承が自分に及んできて、その結果、その伝承が自分に向かって語るようになる者は、外国語を使う旅行者と同様に、言語そのものが対象となる関係にはない。その関係は、言語的伝承が言語史や言語比較の資料となる文献学者とは、まったく異なっている。われわれは外国語学習の経験や、文学作品が学校の外国語教育の教材に使用されると、奇妙につまらなくなるという経験から、このことを十分すぎるくらいよく知っている。伝承は、そこで用いられている言語そのものを主題として関心をもつならば、理解できないのは明らかで

ある。しかし、もうひとつ——これに劣らず顧慮すべき別の側面であるが——伝承が語り、また語るべき内容が理解されないことがある。それは、伝承が語りかけても既知のことなじみのことのなかに入り込まないために、テクストの主張が媒介されない場合である。その限りで、言語の習得とは、われわれが学びうること以上のことである。言語学者の反省のレベルならば、こうした関連は、外国語習得の結果は「純粋、完璧に感じるということがない」という形をとりうるであろう。解釈学的経験そのものは、まさにその逆である。つまり、外国語を習得し理解する——この形式的な能力——とは、外国語で語られた事柄がおのずから語られているようにする、という状態にほかならない。こうした理解の遂行は、いつもすでに、語られた内容が要求していることであり、そのような要求は、「自分自身の世界観、いや、自分自身の言語観を」同時に投入しなければ、起きえないものである。フンボルト自身、言語そのものを抽象化してそれに関心を向ける際に、諸民族の文学的伝統に事実上精通している彼の知識が、そこでどれほど生かされているかについては、また別個の考察に値するであろう。

解釈学的問題にとって、フンボルトがもつ本来の重要性は別のところにある。それは言語を世界観として示したことである。彼は話すという生きた遂行、つまり言語的エネルゲイアを言語の本質として認識し、それによって文法家の教条主義を打破した。力（Kraft）という概念が、言語に関する彼の思考全体を導いており、彼はその概念から、特に神学的な配慮によって過剰の負担を背負い込まされていた、言語の起源への問いに正しい位置を与えたのである。彼はこの問題が、言語をもたない人類が、あるとき、ある仕方で、言語を用いた生活へと高められたという、もっともらしい作り話を前提にしている限り、的外れの問いであることを示した。そうした前提に対して、フンボルトが、言語はその最初から人間のものであるこ

とを強調したのは正当なことである。[74] こうした確認は、言語の起源の問いの意味を変えるだけではない——それはもっと広い射程をもつ人間学的洞察の基盤なのである。

言語は、世界のなかにいる人間にふさわしい単なる装備のひとつではない。言語があることによって、人間はそもそも世界をもつのであるし、またそのことが言語で示される。人間にとっての世界は、同じ世界に生きながらも他の生物にとっては存在しないような世界としてそこにある。しかし、こうした存在としての世界は、言語によって構成されている。これが、フンボルトがまったく別の意図で表明した、「言語は世界観である」という命題の本来の核心である。[75] フンボルトがそれによって言おうとしたことは、言語は言語共同体に属する個々人に対して、一種の自立的存在を主張し、しかも、個人が成長してそのなかに入り込んでいくとき、同時に、言語は個人を世界に対する特定の関係と態度へと導き入れる、ということである。しかし、この表明の根底にあるさらに重要なことは、言語は言語で、その言語のなかで語られる世界に対して、けっして自立的な存在を主張していないということである。ただ単に、世界はそれが言語で表現される限りにおいてのみ世界であるのではない——言語がそれ本来の仕方で存在するのは、世界がそのなかで表現される限りにおいてなのである。したがって、言語がもつ根源的な人間的性格は、同時に人間の世界-内-存在の根源的な言語性を意味している。われわれが、解釈学的経験の言語性にふさわしい地平を獲得するためには、言語と世界の関係を追求しなければならないであろう。

世界をもつということは、世界に対して態度をとるということである。しかし、世界に対して態度をとるには、世界のほうから降りかかってくるものから、それがどのようなものかを思い浮かべることができるほど、自由であることを要求している。こうした能力は、世界をもつこと（Welt-haben）であると同時

に、言語をもつこと（Sprache-haben）である。このことによって、世界という概念は、世界に存在するすべての生物に与えられているような環境（Umwelt）という概念と対立関係をとることになる。

たしかに、環境という概念は、まずもって人間の環境を表すものとして、しかもそれのみに用いられた。環境とは、そのなかにひとが生きている〈ミリュー Milieu（中心・中間）〉であり、環境が人間の性格と生活様式に及ぼす影響が、環境の意味の核となっている。人間は、世界が人間に示す特別な局面から自立していない。そうしたわけで、環境という概念は、もともと、個人が社会的な世界に依存していることを表現する意図をもっており、したがって、ただ人間だけに適用される社会的な概念である。ところが、包括的な意味では、この環境という概念は生物の生存が依存している諸条件を一括して表すために、すべての生物に適用される。しかし、まさにこれによって明らかになることは、人間以外の生物が、人間の場合と同じ意味では世界と関係せず、いわば自分たちの環境にはめ込まれている限り、人間は、他のすべての生物と異なって〈世界〉をもっているということである。つまり、環境概念をすべての生物に拡大することによって、実際には、その意味が変質しているのである。

いまや次のことが文字通り当てはまる。すなわち、他のすべての生物の場合とは異なり、人間と世界との関係は、環境からの自由という特徴をもっている。そのように環境から自由であるのは、世界が言語によって構成されているからである。環境からの自由と世界の言語的構成とは共属関係にある。世界のほうから降りかかってくるものの圧力に対して超越していることが、言語をもち、世界をもつということである。こうした形で、近代の哲学的人間学はニーチェと対決しつつ、人間の特殊な位置を究明し、次の点を指摘した。すなわち、世界が言語によって構成されているということは、世界に対する人間の態度が、言

語的に図式化された環境に拘束されていることを意味しているのではない[76]。それとは反対に、言語と人間が存在するところではつねに、世界からの圧力を、克服あるいは超越しているだけではない――環境からの自由は、われわれが事物に付与する名称に対する自由でもあって、こうした事情を意味深く説くのが創世記であって、アダムは神から命名の全権をえたのである。

　このことがもつ意味の射程をはっきりと意識すれば、人間が普遍的、言語的に世界と関係をもっているにもかかわらず、なぜさまざまな言語という多様性が存在しているのか、ということがわかってくる。人間が環境から自由になると同時に、自由な言語能力が与えられ、それとともに、なぜ人間の発話行為が歴史的に多様な仕方でひとつの世界とかかわるのか、という根拠が与えられている。神話が人類の原言語と言語混乱の始まりについて語っているとすれば、そうした神話の考え方は、言語の多様性が理性にとって意味する純粋な謎を意義豊かに反映しているのではあるが、人類がもともと原言語を使用することで統一していたのが、言語の混乱によって分裂したと想定するのであれば、この神話が伝えるところは、その真意をとれば、事態を逆転しているのである。実際には、人間は自己のその都度の偶然的な環境をつねに克服できるし、また、話すことによって世界を言語へともたらすのであるから、人間は、自己の言語能力を多様に使いこなす自由を、はじめから与えられているのである。

　環境を超えることは、ここではじめから人間的な、すなわち言語的な意味をもっている。動物は自分の環境を去り、地上をどこでも渡り歩くことができるが、それによってその環境拘束性を断ち切るわけではない。それに反し、人間にとって環境を超えることは、**世界へと超えること**であって、それが意味するところは環境を去るのではなく、環境に対して別の立場をとることであり、自由な、距離をおいた態度を

とることで、それができるのは、つねに言語があるからである。動物の言語と言われているようなものは、ただ同音異義によって（per aequivocationem）しか存在しない。というのは、言語はその使用が自由で可変的な、人間の可能性だからである。人間にとって言語は、習得できる他の言語が存在するという意味においてのみ可変的なのではない。人間にとっての言語は、同じひとつの事柄をさまざまな仕方で表現する可能性を用意しておくということで、それ自身においても可変的なのである。聾啞のような欠落症状においてさえ、言語は本来の表現的な身振り言語なのではなく、分節された音声言語の代わりに、身振りを同じように分節して使用することで、音声言語を模写している。動物間の了解には、そのような可変性は存在しない。これを存在論的に考えれば、動物は了解し合ってはいるが、世界といった総体のような事態そのものについて了解し合っているのではない。このことはすでにアリストテレスがまったく明瞭に見ていたところである。つまり、動物の鳴き声は同類に一定の行動をとるようにしむけるが、ロゴスによる言語的な意思疎通は、存在者そのものを開示するのである[77]。

　世界への言語のかかわり方から、言語固有の即事性（Sachlichkeit）が導き出される。言語になるのは事態なのである。しかじかの関係にあるひとつの事柄——そこにこそ、自立的な他存在の承認があり、発話者が事柄に対してとる固有な距離を前提としている。この距離があるからこそ、あることがある固有の事態として際立ち、しかもそれが他のひとびとも理解する言明内容になりうる。際立った事態の構造のなかには、つねに否定的なものが同時に含まれている。これではあって、あれではない、ということが、すべての存在者の規定性を構成している。したがって、原理的には、否定的な事態も存在する。言語の本質にあることの側面こそ、ギリシア的思考がはじめて考えたことであった。すでにエレア学派が唱えた存在

〈Sein〉と認識〈Noein〉の共属性という原理は単調になにも語らないが、ギリシア的思考は言語の根本的な即事性に従っていたのである。しかしそのあとプラトンは、エレア的存在概念を克服する際に、存在における非存在を、存在者を問題にするための本来的可能性として認識した。エイドスをロゴスが多岐にわたって表明することでは、もちろん、すでに見た通り、言語そのものの存在への問いはけっして正しく展開することはできない。それほどギリシア的思考は言語の即事性で占められていたのである。ギリシア的思考は自然な世界経験が言語によって整えられていくことを究明して、世界を存在〈Sein〉として考えている。なにを存在者〈seiend〉と考えようとも、それはロゴスすなわち言明可能な事態として、言語の世界地平を作っている包括的な全体から際立ってくる。そのような存在者と考えられたものは、もともと言明の対象〈Gegenstand〉なのではなく、〈言明において言語にもたらされる in Aussagen zur Sprache kommen〉ものである。これによって存在者は、その真理を獲得し、人間の思考において明らかになる存在となる。こうしてギリシアの存在論は言語の即事性を根拠としたのであるが、その過程として言語の本質を表出から考えたのである。

それに対して、当然強調しておかなければならないことがある。言語は対話のなかでこそ、すなわち了解の遂行のなかではじめて、本来の存在をえているのである。このことを捉えて、言語の目的が、了解であるかのように理解されてはならない。了解は単なる行為、目的のある行動、たとえば私が他のひとびとに自分の意志を伝えるために記号を作り出すといったことではない。むしろ、了解そのものは、語の本来の意味での道具をまったく必要とはしない。了解は生の過程であって、生活共同体の発露である。その限りでは、対話における人間の了解は、動物が相互にする了解と異なるものではない。しかし、人間の言語

を特別で唯一の生の過程と考えなければならないのは、言語による了解では〈世界〉が開示されるからである。言語的了解が了解のテーマを了解し合う者のまえにおくのは、争奪の対象を対立する党派のあいだにおくようなものである。このように世界は、対話者のうちの共通でありながら、だれもが足を踏み入れたことがなく、そしてだれもが承認している地盤であり、対話する者すべてを結びつけている。人間の生活共同体のあらゆる形式は、言語共同体の諸形式であるどころか、それ以上のものである。すなわち、生活共同体の諸形式が言語を形成している。言語は本質的には対話の言語だからである。言語はそれ自身、了解の遂行によってはじめて、現実性を作り出す。それゆえ、言語は了解のための単なる手段ではない。

したがって、人為的了解のために考案された体系は、けっして言語ではない。というのは、人工言語、たとえば隠語や数学記号は、言語・生活共同体を基盤としておらず、ただ了解の手段・道具として導入され応用されるからである。人工言語がいつもすでに、現実に活用されている言語的了解を前提している理由はそこにある。周知の通り、人工言語を導入するときになされる取り決めは、必然的に別の言語によっている。それに反して、現実の言語共同体では、取り決めから始まるのではなく、いつも合意がすでにできていることは、アリストテレスが指摘しているところである。(78) 了解によって求められるものは、共同生活の形をとり、すべてを包括している世界であり、およそ言語的手段そのものが了解の対象であることなどはない。言語についての了解は、了解の本来のケースではなく、道具や記号体系に関する取り決めという特殊なケースである。道具や記号体系は、対話のなかに存在があるのではなく、情報伝達の手段の役目をしているのである。人間の世界経験が言語的であるということは、われわれの解釈学的経験の分析に、さらに広い地平を提供する。すでに翻訳や自国語を超えた了解の可能性の例でわかったことが、そこで確

認される。つまり、生活の場である自分の言語世界は、自体存在（Ansichsein）の認識を妨げる囲いではなく、原理的には、われわれの洞察がそれに向かって拡大し、高まりうるすべてを包括している。たしかに、ある言語的、文化的伝統のなかで育った者は、他の伝統に所属する者とは異なった世界の見方をする。たしかに歴史の経過のなかで継起する諸々の歴史的〈世界〉は、相互に、そして今日の世界とは異なっている。にもかかわらず、どのような伝統のなかであれ、そこに現れるのは、ひとつの人間的な、すなわち言語で構成された世界である。言語で構成されることによって、そのような世界はいずれも、どのような洞察に対しても、そして同時に、それ自身の世界像のあらゆる拡大に対しても、自ら阻げるところなく、それにともない、他の世界にも到達可能である。

ただし、それには原理的な意味がある。というのも、それによって〈世界自体 Welt an sich〉という概念の使用が疑わしくなるからである。自身の世界像の拡張がどれほど進んでいるかを測る基準が、一切の言語と無関係の〈世界そのもの〉によって形成されるわけではない。むしろ、人間の世界経験の完成能力には限界がないということは、どの言語のなかで行動しようとも、ひとは世界のますます拡張されていく局面、〈見方 Ansicht〉以外のものには達しない、ということを意味する。そのようにしてえられるさまざまな世界観が相対的なのは、われわれがそれらの世界観に対して〈世界そのもの Welt an sich〉を対置しうる——あたかも、正しい見方が人間的・言語的世界の外部にありうる位置から、世界をその自体存在（Ansichsein）において見ることができるかのように——という意味ではない。だが、疑いなく世界は人間がいなくても存在しうるし、おそらくは存在するのであろう。そのわけは、意味志向そのものにある。人間的・言語的に構成された世界観はどれでもそのなかに生きている。どの世界観のなかにも、世界の自体

存在が意図されている。世界は、言語的に図式化された経験の基準となる全体なのである。そうした世界観の多様性は、けっして〈世界〉の相対化を意味しない。むしろ、世界それ自体は、世界を描き出している見方と別個ではないのである。

この関係は事物知覚の場合と似ている。現象学的に見ると、〈物自体〉は、まさに、フッサールが示したように[79]、視点の違いによる事物知覚のさまざまな見え方（射映 Abschattungen）が互いに他へと変化する連続性にある。〈自体存在〉をこれらの〈見方〉に対置する者は、神学的に思考しなければならないか——その場合、自体存在はそのひとにとってではなく、ただ神にとってだけ存在する——、あるいは、世界全体が自分に従うことによって自身の神性を証明しようとする者として、悪魔的に思考するかであろう——この場合、世界の自体存在は、彼にとって自身の想像力の全能性に対する制約となる[80]。知覚の場合と似た意味において、われわれは多様な言語世界のなかで世界が経験する〈言語的な見え方〉について語ることができる。しかしながら、次のような特徴的な違いが残る。すなわち、知覚事物のどの〈見え方〉も、他の見え方から排他的に異なっており、〈物自体〉をこうしたさまざまな見え方の連続体としてともに構成している。他方、言語的世界観の見え方では、そのどれもが他のもののすべてを潜在的に含んでいる。つまり、どの世界観も他の世界観のなかへと自身を拡張できるのである。言語的世界観は、他の言語ではどのように世界が現れてくるかという〈見方〉を、自分自身から理解し把握できるのである。

したがって、以上で確認できたことは、われわれの世界経験が言語に拘束されているとはいえ、それは排他的なパースペクティブを意味するわけではないということである。異質な言語世界に入り込むことによって、これまでの世界経験の先入見と制約を克服しても、自分自身の世界を捨て去ったり否定したりす

ることには、けっしてならない。われわれは旅をすれば、新しい経験をたずさえて帰ってくる。移住して二度と帰郷しなくても、やはり、われわれは故郷を完全に忘れることはできない。われわれが歴史学の教えによって、たとえ、人間が世界を考えるすべての場合、歴史的な制約を受けているばかりか、自分自身も制約を受けているという原理をはっきり認識しているとしても、それによって、一切制約のない立場に到達しているわけではない。特に、こうした原理的制約はまさに絶対に真であると承認しようとすること、したがって、矛盾なしに自分自身に適用できないであろうことは、この仮定を反駁するものではない。制約性の意識が、制約性そのものを解消することなどはない。反省哲学の先入見のひとつに、同一の論理的レベルにないものを命題間の関係として捉えることがある。つまり反省といった論議はここでは成り立たない。ここで問題になるのは、矛盾なしに維持されるべき諸判断の関係などではなく、生の関係だからである。われわれは世界経験を捉えることによって言語的にきわめて多様な生の諸関係を網羅することができるのである。(81)

それゆえ、コペルニクス的な世界の説明がわれわれの知識に浸透したのちも、われわれから見ると太陽が沈むことをやめたわけではなかった。見かけに固執することと、悟性の世界でそれが間違っていることを知っていることとは、明らかに、まったく両立可能である。実際、言語こそ、層状になったこのような生の諸関係に、見かけを作り出したり、悟性との折り合いをつけたりする働きをしているのではなかろうか。「太陽が沈む」という言い方は、たしかに、恣意的ではなく、実際に見えるままを言っている。それは自分自身が動いていない者に示される見かけである。太陽は、その陽射しがわれわれのところに届き、あるいは、ふたたびわれわれから去って行く。その限り、日没はわれわれの眼にはひとつの現実である。

〈現存在相対的 daseinsrelativ〉である。）ところで、われわれは思考の力で他のモデルを作ることにより、そうした直観的明証性から自らを解放できるし、それができるがゆえに、われわれはコペルニクス理論という悟性的見解も同じように口にしうるのである。しかし、われわれは科学的悟性という〈目〉によって、自然な見かけをやめにしたり否定しようとしたりはしない。そうしたことが無意味であるのは、その見かけがわれわれにとってまさに現実だからというだけなく、科学がわれわれに語る真理は、それ自身が、世界との特定のかかわりに対して相対的であり、けっしてすべてであることを要求できないからでもある。いずれにしても、言語こそわれわれの世界とのかかわり全体を実際に開いて示すものであり、また言語のこうした全体において、見かけは、科学が見いだすのと同等の正当性を保持するのである。

このように言ったからといって、言語がそうした見かけに固執する原因だととってはならない。要は、世界に対するわれわれの直観と、われわれが固執するわれわれ自身の世界との直接性が、言語のなかで保管され管理されることである。言語がそうした力をもつのは、われわれ有限な存在は、つねに遠くからやって来て、遠くへと行くからである。個々人の意識を超えて現実的であるものが、言語において明らかになる。

言語的な出来事のなかには、それゆえ、持続するものがあるばかりではなく、まさに事物の変化も起きている。そこで、たとえば、言葉の衰退には習慣や価値の変化を読み取ることができる。たとえばドイツ語の言語世界において、〈Tugend 徳〉という語は、わずかに、イロニー的な意味合いで生き残っている。(82)この語の代わりに、頑固な慣習の世界に背く仕方で、道徳的規範がいまなお通用することを、徳を際立たせる控えめな表現のなかに定式化する語をいくつか用いているのは、そうした変化が現実に起きているこ

とを反映しているのである。詩の言葉も、しばしば、真実とはなにかをためすようなことをしている。つまり、使い古されたように見える語のなかに隠れている生を呼び起こし、われわれにわれわれ自身について教えてくれるのである。明らかに、こうしたことすべてを言語がなしうるのは、言語が反省的思考の所産ではなく、われわれが生きている世界のあり方を、言語が自分とともに作り上げていくからである。

　こうして、先に見たことが、全体として確認される。すなわち、言語のなかには世界そのものが示されるのである。言語的世界経験は〈絶対的〉である。言語的世界経験が存在措定のすべての相対性を超え出ているのは、自体存在を、それがどのような関係（相対性）において示されるにせよ、包括しているためである。われわれの世界経験の言語性は、存在していると認識され、見なされるすべてのものに先行する。それゆえ、言語と世界の根本的関係は、世界が言語の対象となることを意味しない。認識と言明の対象は、むしろ、いつもすでに、言語の世界地平に取り囲まれている。人間の世界経験の言語性は、世界の対象化を含んではいないのである。

　それに対して、科学が認識する対象性、それによって科学は科学固有の客観性を保有しているのであるが、その対象性は、言語の世界との関連に含まれている相対性の一部をなしている。この対象性のなかで、〈自体存在 Ansichsein〉という概念は意志規定（Willensbestimmung）の性質を獲得する。自体的に存在するものは、自己の意志や思い込みから独立している。しかしながら、それは自体存在であることが知られているために、まさにそれゆえに、予測可能なものであって、すなわち自分自身の目的に適用できるというように、処理可能なのである。

　周知のように、こうした自体存在の概念は、ギリシア語のカタウト（καθ᾽αὑτό）概念とは見かけでしか

等価ではない。カタウトは、まずもって、実体と本質に従って存在者であるものと、存在者に付随することがあって変化するものとが存在論的に異なることを意味している。存在者の持続的な本質に属するものは、たしかに、卓越した意味において知りうるものである。つまり、それは人間精神に、つねにすでに先行的に組み込まれている。近代科学の意味で〈それ自体で an sich〉存在するものは、しかし、本質的なものと非本質的なものとのこの存在論的差異とは無関係であって、自己意識の固有の本質から、つまり、人間の精神と意志に内在する作成能力（Machenkönnen）と変更意志（Verändernwollen）によって規定される。それは、自己意識が考慮せざるをえない対象であり抵抗である。自体的に存在するものは、したがって、とりわけマックス・シェーラーが示したように、知識と意欲の特定の様式に対して相対的なのである。(83)

これによって意味しているのは、ある特別な仕方で存在者の支配を目指し、こうした支配意志から自体存在に対応する意味を規定する特定の科学が存在するということではない。いみじくもシェーラーは、力学の世界モデルが特有な形で作成能力に準拠していると強調した。(84) だが、これはあまりに偏ったモデルであった。〈支配知 Herrschaftswissen〉は近代自然科学すべての知である。このことはまた、次第に盛んになってきた生命に関する物理・化学的研究の自己理解についても言えることであるし、さらにまた新たな展開を見ている進化理論も挙げることができる。わけてもはっきり指摘できるのは、新たな研究目標が立てられることによって、新たな研究態度が求められるようになった領域である。そのようなわけで、たとえば、生物学者フォン・ユクスキュルの環境研究は、物理の世界に、植物、動物、人間といった多様な生命世界が相互に組み合わされている生命の宇宙を対置している。

こうした生物学的な問題提起が求めるところは、初期の動物観察がとっていた素朴な人間中心主義を方

法的に克服することであって、そのために、生物が生きている環境それぞれの設計図を探究するのである。人間の生活世界も動物の環境と同じように、人間が感覚できる目印から構築されている。しかし、それぞれの〈世界〉がこのような仕方で生物学的な設計図と考えられるならば、物理学で解明される自体存在の世界が前提となるだけではない。なぜなら、そこでは、さまざまな選択原理が組み立てられており、それに従ってきわめて多種多様な生物が〈自体存在者〉という素材から、それぞれの世界を構築していることになるからである。それにまた、同じ意味で研究も、新たな対象領域が出現すれば、それに即応するのである。このようにして、生物学的宇宙は物理学的宇宙のいわば模様替えによって獲得され、間接的に物理学的宇宙を前提にしているのである。当然の成り行きとして、同じことが人間の生活世界にも当てはまる。事実、近代物理学は、われわれ人間の直観形式がもとになった直観性の公準から原理的に解放された。物理学の方程式体系は測定値と測定観察者との連関まで物理学体系に算入することによって、人間の生活世界に対して、物理学が生物学研究の前提として行なうことと同じことをする。物理学は人間の直観世界を、物理学的な〈絶対〉時間と〈絶対〉空間を用いていわば上から覗くことを教える。しかも、たとえば、物理学が、蜂の方向探知能力をその紫外線に対する感受性に帰することによって、蜂の世界を認識しようとする手段と同じものを人間の世界に用いるのである。物理学の世界は、それゆえに、人間の世界も動物の世界もほぼ同じように包括しているようである。このようにして、〈物理学の世界〉がまるで真の自体存在の世界であって、いわば生き物すべてに、しかもそれぞれの仕方で対応している絶対的実在であるかのような外観が生じているのである。

だが、実際に、この物理的世界は自体存在の世界なのであろうか。そうであれば、その世界は現存在の

すべての相対性を凌駕し、その認識は絶対的科学と呼ばれてもいいのだが。〈絶対的対象〉という概念からして、すでに形容矛盾ではなかろうか。生物学的宇宙も物理学的宇宙も、実際には、それにともなう現存在相対性を否定することはできない。物理学も生物学もその限りでは、同じ存在論的地平をもっているのであって、科学であるからは、この地平を踏み出ることはまったくできない。生物学と物理学は、存在しているものを認識する。つまり、カントが示したように、これは生物学と物理学が、事物が時間と空間のなかでどのように存在し、経験の対象となっているのかを認識するのである。このことがまさに科学が目標としている認識の進歩を定義づけている。物理学の世界であろうとも、存在者全体であろうとすることは不可能である。世界が方程式化されたとしよう。それは存在者全体を写し取り、その結果、体系の観察者自身もそこに入ることになる。そうした世界方程式でさえ、つねに物理学者が前提になるであろう。すると、物理学者は計算をする者として、計算の対象とはなっていない。自己自身を計算し、しかも自己自身の計算式であるような物理学は、それ自体矛盾であろう。同じことは、すべての生物の世界を、したがって人間の生活世界をも探究する生物学についても言える。この生物学において認識されることは、たしかに研究者にも当てはまる。――というのも、研究者もまた生物であり、人間だからである。しかし、このことから、生物学そのものが人間の行動様式のひとつにほかならず、そのようなものとして考察されるという帰結にはいたらない。生物学は、物理学とまったく同様に、存在しているものを探究するが、それ自身は探究の対象ではない。物理学であれ生物学であれ、研究が目指している自体存在は、それらの問題設定のなかに含まれた存在措定に対して相対的である。自体存在を認識するという研究の主張をさらに形而上学的に正当化する理由は、まったくない。科学として生物学も物理学も、対象領域の枠組みをあら

かじめ立てており、対象領域の認識とはそれの習熟という意味なのである。

これに対して、まったく異なった事態が見られるのは、人間の世界との関係全体が、どのように言語的に遂行されているかと考えられている場合である。言語的に現れ、構成されている世界は、科学の対象と同じ意味で自体的でも、また、相対的でもない。世界は、およそ対象性という性質をもたない限り、自体的ではない。ありのままの包括的全体として、世界が経験のなかに与えられることはけっしてない。しかしまた、世界は、まさにそうした世界として、特定の言語に対して相対的でもない。というのも、われわれはある言語共同体の成員として言語的世界のなかに生きているのだが、このことは、動物が自分の生活世界のなかにおかれているように、環境にはめ込まれていることを意味しないからである。言語的世界は、動物の環境のように、上から覗こうとすることはできない。なぜなら、言語的世界経験の外部に足場を求めて、そこから言語的世界そのものを観察対象とすることはできないからである。物理学がそうした立脚点を与えてくれるわけはない。なぜなら、物理学が対象として研究し、算定するものは、およそ世界、すなわち存在者の全体などではないからである。同様に、言語をその構造において研究する比較言語学にも、言語から自由な立場はない。言語から自由な立場がもしもあれば、そこから――構成原理を手がかりに研究対象とされている動物の生活世界と同じように――存在者の自体存在が認識されるであろうし、多様な形式の言語的世界経験を、図式化のために自体存在から選別して再構成することができるであろう。むしろ、どの言語のなかにも、存在者の無限性への直接的関係がある。言語をもつということは、まさに、動物の環境的拘束性とはまったく異なる存在様態を意味している。人間は外国語を習得することによって、あたかも水棲生物が陸棲動物になるように、自己の世界関係を変えるのではなく、自分自身の世界関係を

保持しつつ、外国語の言語世界によってそれを拡大し、豊かにする。言語をもつ者は、世界を〈もっている〉のである。

この点を銘記するならば、われわれはもはや言語の即事性（Sachlichkeit）を科学の客観性と混同することはないであろう。言語が世界に対してもつ関係に距離があるからといって、そうしたことでは、自然科学が認識の主観的要素を排除して成立させるあの客観性をもたらすことはない。たしかに、言語の距離と即事性は、自然にはえられない純粋な成果（Leistung）でもある。われわれは、経験を克服するためにその経験を言語化することがどのような働きをもたらすのかを知っている。まるで、経験の威嚇的、圧倒的な直接性が遠くへと押しやられ、均衡が保たれ、間接的なものとされ、それによって調伏できたかのように感じる。だが、そのような経験の克服は、明らかに、科学による経験の処理とは別のものである。科学は経験を客観化し、任意の目的に合わせてしまう。自然科学者が自然のプロセスの法則性を認識した場合、それによって自然のプロセスが手中に納められる。日常的な自然の世界経験は、言語に浸っており、法則などは問われない。話すことはけっして、なにかに使ったり、算段したりできるようにすることではない。言明や判断は多様な言語的行動の単なる特殊な形式にすぎない、というだけではない——表出や判断そのものが生の行為のなかに織り込まれているのである。したがって、客観化を行なう科学は、言語によって形成された自然な世界経験を先入見の源泉として捉える。新科学はその数学的測定の方法によって、ベーコンの例が教えているように、まさに言語の先入見とその素朴な目的論に対抗して、それ独自の構成的な研究計画のための領域を切り開かなければならなかった。[85]

他方で、言語の即事性と科学に対する人間の能力のあいだには、積極的で客観的な関係がある。このこ

とは古代の科学を見ると、特に明白になる。言語的世界経験に由来するところが、それ固有の特長であり、また弱みにもなっているからである。古代の科学の弱みである素朴な人間中心主義を克服するために、近代科学は古代の科学の特徴、すなわち、科学を人間の自然な世界関係のなかに組み込むことを断念した。〈理論 Theorie〉概念がそれをみごとに例示することができる。近代科学において理論と呼ばれているものは、ギリシア人が世界の秩序を受けいれる際にとった、眺めること（観照）によって知るというあの態度とは、ほとんど関係がないように思われる。近代の理論は、構成手段であって、経験を統一的に集約し、支配できるようにする。理論を〈形成する bilden〉という言い方がある。このことからすでにわかることであるが、理論は交替するものであって、どの理論もはじめから制約された妥当性しか要求しない。つまり、その限りでは、経験を積んでも優れたものになることはないのである。古代のテオーリアは同様の意味での手段ではなく、目的そのもの、人間としての最上のあり方である。

　それにもかかわらず、理論とテオーリアのあいだには密接な関係がある。どちらの場合も、遭遇することすべてを自身の意図や目的に合わせて見るといった、実践的・実用的関心は克服されている。アリストテレスが言っているように、理論的な生活態度は、生活に必要不可欠なものすべてがいつでも用意されていたときに、はじめて生じえたのである[86]。近代科学の理論的態度もまた、特定の実践的目的のために自然に問いを向けるのではない。たしかに、近代科学の問いや研究は、存在者の支配に向いており、その限りでは、それ自体が実践的と呼ばれざるをえない。だが、個々の研究者の意識にとって、自分の認識の応用は、次のような意味で副次的である。すなわち、応用は、認識の結果生じるが、とにかくあとで生じるのであって、それゆえ、認識する者は、自分が認識したことがなにのために使われるのかを知る必要はない。

このような一致点はあるにせよ、その違いは〈理論 Theorie〉や〈理論的 theoretisch〉という語の意味ですでに示すことができる。現代の語法で、理論的なものという概念は、ほとんど欠如を示す概念である。もしあることが、行動の目標に向かう首尾一貫性をもっていなければ、それは理論的な意図しかない。逆に、ここで企てられる理論そのものは、構成の考えに支配されている。つまり、理論的認識そのものは、存在者を支配する意志をもとに考えられているのであって、目的ではなく手段として捉えられている。それに反して、古代的意味のテオーリアは、それとはまったく違う。そこでは現存の秩序そのものが観照されるだけではない。テオーリアは、むしろ観照を超えて秩序全体そのものへの参与も意味している(87)。

ギリシアのテオーリアと近代科学の差異は、私の見るところ、もともとは言語的世界経験に対する関係が異なっているところに起因しているようである。すでに強調したように、ギリシアの知は言語的世界経験に立脚していたため、言語の誘惑に晒されていた。したがって、名の力（δύναμις τῶν ὀνομάτων）に対して戦っても、言語の力を全面的に克服しうるような純粋記号言語の理想を発展するにはいたらなかった。この点で近代科学とその存在者支配への方向は違っている。アリストテレスが論理学で用いた文字記号法や、物理学において用いた運動経過の比例的・相対的記述方法は、明らかに一七世紀に数学を応用するようになった方式とまったく異なっている。

このことは、科学の起源が古代ギリシア人にあることがどれほど言い立てられるとしても、無視しえないのである。近代科学の方法を基準として、プラトンをカントに合わせて、イデアを自然法則として解釈したり（新カント主義）、あるいはデモクリトスに、真の〈機械論的〉自然認識の希望に満ちた端緒を見いだして賞賛した時代は、ついに終わることになろう。ヘーゲルが生という理念を指針として、悟性的立

場を原理的に克服したことを考えてみるだけでも、すでにそのような考察の限界が示される[88]。そして、私の思うところ、ハイデガーは『存在と時間』において、ギリシアの科学と近代の科学を結びつけるものと、そのあいだの差異を考える視点を獲得したのである。ハイデガーは眼前存在性（Vorhandenheit）概念を存在の不完全な様態として示し、古典的形而上学と近代主観性概念におけるその継続の背景を認識したのであるが、そのとき、彼はギリシアのテオーリアと近代科学とのあいだの存在論的に正しい連関を継いだのである。ハイデガーの存在の時間的解釈の地平では、古典形而上学は全体として眼前存在者の存在論であり、近代の科学は、それを感知することもなく、その遺産を継承している。しかし、ギリシアのテオーリアそのものには、間違いなく、それとはなにかもっと別のものがあった。テオーリアは眼前存在者よりは、むしろ〈物 Ding〉の尊厳を保持している事柄そのものを把握する。物の経験が、まぎれもない眼前存在の単なる確認可能性ともいわゆる経験科学の経験とも関係ないことは、まさしく後期のハイデガー自身が強調しているところである[89]。したがって、われわれは物の尊厳と同様に言語の即事性を、眼前存在者の存在論に対する先入見から、そしてそれとともに、客観性概念から守らなければならないであろう。

われわれが前提としているのは、人間の世界経験の言語的把握においては、眼前存在者が考量され、測定されるのではなく、存在し意味をもつものとして人間のまえに現れるような存在者が言葉へといたるということである。その点に――近代の数学的自然科学を支配している合理的構成という方法論的理想にではなく――精神科学において行なわれている理解との共通性が再確認されうる。われわれは先に作用史的意識の遂行様式を言語性によって特徴づけたが、それは言語性がわれわれの人間的な世界経験一般を特徴づけているという理由からであった。言語性において〈世界〉が対象化されないのとまったく同様に、作

用史も解釈する者の意識の対象ではないのである。
物、すなわちわれわれの世界経験を適性と意味によって構成しているこの単位が、言葉へといたるように、われわれにいたる伝承も、われわれの理解と解釈とによって、新たに言語化される。このように伝承が言語化される場合の言語性は、人間の世界経験一般の言語性と同じものである。こうしたわけで、解釈学的現象に関するわれわれの分析は、最終的には、言語と世界の関係の考究へと導かれたのである。

b　言語という中間とその思弁的構造

人間の世界経験が言語的であることは、周知の通り、すでにプラトンの〈ロゴスへの逃走〉以来、ギリシア形而上学が存在の思惟を展開してきた導きの糸であった。したがって、われわれは、そこで与えられた答え——これはヘーゲルまで通用する——が、われわれを導く問題提起にどれほど有効であるかを、問わなければならない。

その答えは神学的な答えである。ギリシア形而上学は、存在者の存在を思索する際に、この存在を、思考のなかで自己完結する存在者として理解した。この思考はヌースの思考であり、ヌースはすべての存在者の存在を自己の内部に集約する至高で、もっとも本来的な存在者として考えられた。ロゴスを発声することにより存在者の構造は言語へともたらされるが、こうした言語へいたるということが、ギリシア的思考にとっては、存在者自身の現前、すなわち存在者のアレーテイア（非隠蔽性）にほかならない。この現前が無限であるからこそ人間の思考は完結した可能性、その神性を目指すものと自己理解しているのであ

る。

われわれはこのギリシア的思考の壮大な自己忘却には従わないが、近代の主観性概念を基盤とすれば、ヘーゲルの絶対的観念論が論及するこの自己忘却の再興にどれほど従うことができるか、ということは問い直しておかなければならないであろう。というのも、われわれを導いているのは解釈学的現象だからである。ところで、この現象の決定的な基礎は**人間の歴史的経験**の有限性である。この有限性を正しく捉えるために、われわれは言語の足跡を追ってきた。その結果、言語のなかには存在の構造が単純に模写されているのではなく、言語という軌道に乗って、われわれの経験そのものの秩序と構造が、はじめて、かつ、つねに変化しつつ形成されていることがわかった。

言語は有限性の痕跡であるが、その理由は人間の言語構造が多様だからではなく、各言語はたえず自らを形成し、世界経験が言語にもたらされるにつれて形成が続くからである。言語は、それが同時に他のすべての言語ではありえないという理由で有限なのではなく、言語であるがゆえに有限なのである。われわれは西洋の言語思想のいくつかの重要な転換点を調べてきたが、それによって教えられたことは、言葉をめぐるキリスト教の思考において認められたものより、はるかに徹底した意味で、言語の出来事は人間の有限性に一致しているということである。**言語という中間***（Mitte der Sprache）があるからこそ、われわれの世界経験の総体、とりわけ解釈学的な経験が展開するのである。

言葉は、中世思想が考えていたように、単純にスペキエス（Species）の完成なのではない。存在者が思考する精神に現れるとしても、それは、その真の諸関係が無限の精神（創造主の精神）の眼前に横たわる、あらかじめ与えられた存在秩序の模写ではない。かといって、言葉は道具でもない。道具であれば、数学

の言語のように、対象化され、計算によって利用可能な存在者の宇宙が構成できる無限の精神と同様に、無限の意志もまた、われわれの有限性にふさわしい存在経験をしのぐことはできない。言語という中間だけが存在者の全体と関係を保ちながら、人間の有限で歴史的な存在を人間自身と世界へと媒介するのである。

こうしたわけで、一であると同時に多であるという重要で弁証法的な謎は、ロゴスにとっての避け難い出来事（Widerfahrnis des Logos）としてプラトンの関心をひき、中世の三位一体の思弁において、その真理が神秘的な仕方で確認されたが、この謎はここではじめて、その真の基礎を獲得する。語は一つであると同時に多であることを認識したとき、プラトンが果たしたのは最初の一歩にすぎなかった。われわれが互いに話し、そしてわれわれに向かって話されるのは、つねに一つの言葉である（神学的には神の〈言葉〉,das' Wort Gottes である）——しかし、言葉のこの統一性は、先に見たように、つねに分解して、言説へと分節化されていく。プラトンやアウグスティヌスがその弁論術（ディアレクティク）において認識していたようなロゴスやことば（Verbum）のこうした構造は、この謎の論理的内容の単なる反映にすぎない。

だが、言葉のもうひとつ別の弁証法（ディアレクティク）が存在し、この弁証法がひとつひとつの語に多様化のための内的な次元を割り当てる。すなわち、ひとつひとつの語はあたかも中間（Mitte）から現れ出るようであり、しかも全体との関連をもっている。そして全体によってのみ、各語が成り立っている。語はいずれもそれが所属する言語の全体を響かせ、語の根底にある世界観全体を出現させる。ひとつひとつの語は、したがってまた瞬間の出来事として、語られなかったことをも、ともなっている。それは、答えや、合図として引き出されるのである。人間の言説が折々の機会に起因していることは、言説の表現力にたまたま生じる不完

全性ではない――むしろ、それは意味の全体を完全に言うことができないままにもち出す、言述の生きた潜在性の論理的表現である[90]。人間が話すことはすべて有限なのであるが、そこで展開されたり解釈されたりする意味は無限にそのなかにそなわっているのである。それゆえ解釈学的な現象も、根本的に言語的に構成されている存在のこの有限な基本構成からしか解明しえないのである。

先にわれわれは解釈者のテクストへの帰属性ということを取り上げ、伝統と歴史との緊密な関係の特徴を作用史的意識という概念で要約したが、いまや、この帰属性概念を言語的に構成された世界経験という基盤から詳しく規定することができるであろう。

予期していた通り、これによって、われわれは哲学が古来から親しんできた問題領域に入り込むことになる。形而上学において帰属性とは、存在と真理の超越論的な関係を意味している。この関係は、認識を存在そのものの契機として考えており、一義的に主観の態度としているのではない。このように認識が存在に含まれていることは、古代や中世の思想の前提である。存在するものはその本質に従えば、真である。言い換えれば、無限の精神の眼前に居合わせるということであり、そうであるからこそ、有限である人間の思考にとって、存在者の認識が可能なのである。それゆえ、ここではそれ自体として存在し、自己以外のすべてを客体にするような主観の概念が考察の出発点ではない。それどころか、プラトンにおいて、〈魂〉の存在が規定されるにあたっては、魂の存在は真の存在を分有している、つまり、イデアと同じ本質の領域に属しているとされており、またアリストテレスは、魂とはある意味では存在者全体であると述べている[91]。こうした形而上学的思考においては、自己自身を確信している無世界的な精神が、有世界的存在への道を求めなければならないといったようなことは、一切話題にのぼらない。そうではなく、世界と

精神は、根源的に相互に所属しているのであって、この関係が第一義なのである。

これよりあとの時代の思想は、目的論の思考に普遍的、存在論的機能を付与することによって、こうした帰属性の関係を顧慮している。目的関係においては、なにかを実現するための仲介は、それが目的達成にかなっていることが偶然分かるのではない。それは最初から目的達成の手段として、選択され、捉えられている。したがって、目的への手段の割り当ては、あらかじめ行なわれている。われわれはこれを合目的性と呼んでいるが、周知のように、人間の理性的な行為だけがこのように合目的なのではない。あらゆる生物環境でのように、目的の設定や手段の選択といったことが問題にならない場合でも、合目的であって、そうした環境は合目的性という理念のもとでのみ、すべての部分が相互的に調和していると考えることができる。[92]ここでもまた全体の関係は部分よりも根源的である。進化論においてすら、適応という概念を用いる際には慎重さが求められる。つまりこの概念は、不適応性を自然な関係として前提としているからであるが、――それはまるで生物がまずは世界のなかにおかれ、そこではじめて事後的に世界に適応しなければならないかのようである。[93]この場合、適応性が生物のおかれた関係そのものを構成しているように、認識の概念もまた、目的論的思考の支配のもとでは、人間精神を事物の本性に自然に組み込まれたものとして規定されるのである。

ところで、近代科学においては、認識主体が認識対象に帰属するといったそのような形而上学的な観念は正当性をもたない。[94]近代科学の方法の理想は認識過程の一歩一歩について、方法的認識を構成する諸要素への遡及を保証する――それとは逆に、〈事物〉とか有機的全体とかいった目的論的な意味単位は、科学の方法論に対してその権利を失う。特に、すでに触れたように、アリストテレスからスコラ派に及ぶ学

問がとっていた言語偏重に対して批判が向けられることによって、ロゴス哲学の基礎であった古くからの人間と世界の共属性は解消されてしまったのである。

しかしながら、近代科学は、一七世紀以来、自己自身と開かれゆく無限の可能性を十全に意識するようになってはいたものの、そのギリシアの起源を完全に否定することはなかった。デカルトの実際の方法論考と言うべき『精神指導の規則』は、近代科学の本来の宣言書であるが、周知の通り、死後かなり経ってはじめて公刊された。それに対して、数学的自然認識が形而上学と一致しうることに関する彼の深い省察は、近代全体に対して課題を課すことになった。ましてやライプニッツからヘーゲルにいたるドイツ哲学は、物理学という新しい科学を哲学的で思弁的な学によって補完することを繰り返し試みたが、アリストテレスの遺産を更新して、その実績は示したのである。ここでは、ニュートンに対してゲーテが異議を唱え、シェリング、ヘーゲルそしてショーペンハウアーが同調したことを指摘するにとどめたい。

その意味では、さらに一世紀を経て近代科学と、特に歴史的精神科学の自己省察とがわれわれに批判的経験を与えたあとで、もう一度われわれがこの遺産を受け継いだとしても、驚くには当たらない。精神科学的解釈学は、さしあたり副次的で派生的なテーマとして、つまりドイツ観念論の相続財のなかのささやかな一章に見えるのであるが、もしわれわれが事柄を正しく評価しようとするならば、解釈学は古典的形而上学の問題次元にわれわれを連れ戻してくれるのである。

一九世紀の哲学において**弁証法**概念が演じた役割が、すでにその方向を示していた。弁証法は、問題の連関がギリシアの起源から継続していることの証である。ギリシア人は、主観主義のアポリアに巻き込まれているわれわれよりも、歴史を支配している超主観的な力を把握することが問題になるときには、いく

らか優れている。彼らは主観性から、そして主観性のために、認識の客観性を根拠づけようとはしなかった。彼らは、むしろ、思考を最初から存在そのものの一契機と見なした。パルメニデスは思考に、存在の真理への道程にあるもっとも重要な道標を見ていた。弁証法というこのロゴスが遭遇する出来事は、すでに強調したように、ギリシア人にとっては、思考によって完遂される運動ではなく、思考によって経験される事柄そのものの運動である。このような言い回しはヘーゲル風に響くが、誤った近代化があったと指摘しているのではなく、歴史的な連関を証拠立てしているのである。ヘーゲルはわれわれが特徴づけた近代の思考状況のなかにあって、ギリシア的弁証法の模範を意識的に取り上げた。(95) したがって、ギリシア人の学校に入りたいと思う者は、それゆえ、すでにヘーゲルの学校を卒業しているのである。ヘーゲルの思考規定の弁証法も知の諸形態の弁証法も、思考と存在の全面的な媒介という、かつてはギリシア的思考に自然にそなわっていた要素を明らかに反復している。われわれの解釈学理論は、出来事と理解の織り合わさりを明らかにしようとすることによって、ヘーゲルばかりか、パルメニデスにまで遡るように指示されるのである。

こうした次第で、われわれは歴史主義のアポリアから手に入れた帰属性概念を、一般形而上学の背景へと関連づけたのであるが、存在の可知性（Intelligibilität）に関する古典的な理論を復活しようというのでも、歴史的世界に転用しようというのでもない。そうしたことは、単なるヘーゲルの反復でしかないであろう。そうしたことを繰り返してみても、カントや近代科学の経験論的立場はおろか、とりわけ、どのような救済知によってももはや導きをえられない歴史の経験そのものにも対応しきれないであろう。われわれが客観や理解の客観性という概念を超えて主観と客観の共属性に向かうならば、それはただ事柄の必然

性に従っているだけである。美的意識や歴史意識を批判することになったのは、われわれが客観概念を批判せざるをえず、また近代科学のデカルト的基礎づけからわれわれを解放し、ギリシア的思考の真理契機をよみがえらせていたからである。しかし、われわれはギリシア人にもドイツ観念論の同一哲学にも単純に従うことはできない。すなわち、われわれは言語という中間から思考しているからである。

こうした観点から見れば、帰属性概念は、もはや形而上学において考えられていたように、存在者の本質構造に対する精神の目的論的な関係としては規定されない。解釈学的経験が言語の遂行様式をもつということ、伝承とその解釈者のあいだに対話が行なわれているということは、むしろ、まったく異なった基盤があることを示している。決定的なのは、ここでなにかが生起しているということである。解釈者の意識は、伝承の言葉として自分のところに届くものを支配できないし、また、そこに生起していることを、そこにあるものの発展的な認識として適切に記述することもできない。もしそれができるならば、無限の知性は、伝承の総体がこれまで語ることのできたもののすべてを含むことになるであろう。解釈者の立場から見たとき、出来事とは、次のような意味である。すなわち、解釈者は認識する者として自らの対象を求めているのではない、ということとは、自身の先入見がいくぶん妨げや曇りをもたらすにしても、なにが本来意図され、本来どのようであったのかを、方法的手段によって〈取り出す〉のではない。これは本来の解釈学的出来事の外観にすぎない。そのような外観があるために、自己を律するために不可欠な方法上の規律が作り出されている。しかし、本来の出来事が可能となるのは、まさに伝承としてわれわれのもとに届き、われわれが耳を傾けざるをえない言葉が、本当にわれわれと出会い、しかもあたかもわれわれが語りかける相手であり、われわれ自身を指しているかのように、われわれと出会う場合のみである。われわ

れはすでに、事柄のこの側面を、問いの解釈学的論理として明らかにし、どのようにして問う者が問われる者となり、また、どのように問いの弁証法において解釈学的な出来事が遂行されるのかを示した。そのことを思い出してもらうのは、解釈学的経験に対応するような帰属性の意味を正しく規定するためである。というのも、もう一方の側面、すなわち〈対象〉の側から見れば、この出来事の意味しているところは、伝承の内容が働きかけ、効果を発揮して、その都度新しい、異なる受容者によって新たに意味の可能性と共鳴の可能性が増幅されることである。伝承が新たに言葉となることによって、以前には存在しなかったなにかが立ち現れ、存続する。このことは、どのような歴史的な事例を選んでも、具体的に説明できる。伝承そのものが、詩的芸術作品であろうと、偉大な出来事の報告を伝えていようと、いずれにしても、そこに伝えられるものは、その表現のままに、新たな存在となる。ホメロスの『イリアス』、あるいはアレクサンダー大王のインド遠征が、伝承を新たに同化してわれわれに語りかけるときに、自体存在がやっと次第次第に明らかにされるのではない。真の対話でのように、対話者のどちらも自身からは包括していないなにかが現れてくるのである。

したがって、ここで問題になっている帰属性（Zugehörigkeit）という概念を正しく規定しようとするならば、聞くこと（Hören）のなかに含まれている独特な弁証法に注目しなければならない。聞く者は、いわば語りかけられている、というだけではない。むしろ、そこには、語りかけられる者は、望むと望まざるとにかかわらず、聞こえていなければならないということが含まれている。見る場合には、ある方向に視線を向けることによって相手から目を逸らすが、そのように耳に入らないようにすることはできない。見ることと聞くことの違いが、われわれにとって重要であるのは、聴覚の優位性が解釈学的現象の根底に

あるからであって、これはすでにアリストテレスが認識していたところである。[96] 聴覚にとって、言語を媒介とすれば届かないものはない。他の感覚はすべて言語的世界経験の普遍性には直接関与しておらず、それぞれに特別な感覚領野を開くだけであるが、聞くことが全体へといたる道であるのは、ロゴスのいうことに聞き従うことができるからである。われわれの解釈学的問題設定の光を当てると、見ることに対する聞くことの優位に関するこの古来の認識は、まったく新たな重要性を獲得する。言語は聞くことが関与しており、なにもすべてのものが、そこにおいて言葉になるという意味において、普遍的なのではない。解釈学的経験の意味は、むしろ、言語が他のすべての世界経験と異なり、まったく新しい次元、すなわちそこから伝承が現在に生きるわれわれのもとに届く深遠な次元を開くということにある。聞く者が伝説、神話、昔のひとの真理に耳を傾けることができるということは、すでに文字使用以前の古来から、聞くことの真の本質である。伝承が文字によって仲介されていることは、われわれのよく知るところであるが、これに対してなにか新しいことを意味しているのではなく、形式が変わっているだけであり、真に聞くことの課題を困難にしているのである。

だが、まさにそのように考えると、帰属性概念は新たに規定される。つまり、「帰属する・所属する」(zugehörig) のは、伝承の語りかけが届くものである。そのように伝統のなかに立つ者は、——このことは、われわれが知っているように、歴史意識によって新しい見せかけの自由のなかへと放免された者にさえ当てはまる——伝承から自身に届くことに耳を傾けなければならない。伝承の真理は、五官に直接触れている現在のようなものである。

もちろん、伝承の存在様式は感覚に直接触れるようなものではない。伝承は言語であり、伝承を理解す

る聞き方は、自分が言語によって世界に対している態度のなかに、伝承の真理を取り入れることであって、それがテクストの解釈である。現在と伝承とのあいだのこの言語的コミュニケーションは、すでに示したように、すべての理解にも起きている出来事であった。解釈学的経験は真の経験として、自身のまえに現前するものすべてを、自らに求めざるをえない。解釈学的経験には、あらかじめ選別したり、拒否したりする自由はない。かといって、態度保留にしておいて、――これはすでに理解されたものを理解することに限られた態度に思えるのだが――手放しの自由を主張することもできない。出来事は、解釈学的経験なのであるから起こらないようにすることはできない。

解釈学的経験の構造は、科学の方法論的思考とこのように根本的にあい容れないのであるが、それ自体、先に詳しく論じた言語の出来事性に基づいている。言語慣用や言語手段の形成は、個人の意識があずかり知らない選択の余地のない過程である――その限りでは、われわれが言語を話すというよりは、言語がわれわれを話すと言ったほうが、文字通りには正しい(そのため、たとえば、テクストの語法によって、テクストの著者よりも成立時期のほうが正確に特定できる)。さらに重要なことは、われわれがたえず指摘してきたことだが、言語は言語としてではなく、文法としてでも、語彙目録としてでもなく、伝承のなかで語られていたことが言葉になることで、本来の解釈学的出来事、つまり同化であり同時に解釈でもある出来事を作り出しているのである。それゆえ、ここにいたってはじめて明言できるのであるが、この出来事は事柄にとりかかるわれわれの行為ではなく、事柄そのものの行為である。

このことによって、先に予告したが、われわれの問題提起がヘーゲルや古典古代に近いことが確かめられる。近代の方法概念への不満が、われわれの論究の出発点であった。だがこの不満がきわめて重要な意

味で哲学的に正しいことは、ヘーゲルがギリシアの方法概念を引き合いに出していることで明らかである。ヘーゲルは事柄に異質な行為として事柄に遂行されるような方法の概念を、〈外的反省 äußere Reflexion〉概念と名付けて批判し、真の方法は事柄それ自身の行為であると主張した。(97) もちろん、この主張は哲学的認識がなんらの行為でもなく、それどころか、努力でさえ、つまり〈概念の努力〉も要求しない、と言おうとしているのではない。しかし、こうした行為や努力は、恣意的に自分の思いつきで、すでに用意されているあれこれの表象の助けを借りて、思考に内在する必然性と手を組もうとすることでもない。たしかに、事柄はわれわれが思考しなければ、進行も進展もしない。しかし、思考することとは、まさに、事柄それ固有の帰結を展開することである。そのためには〈ともすると浮かんでくる〉表象を遠ざけ、思考の一貫性にどこまでも付き従うことが必要となる。ギリシア以来、これは弁証法（Dialektik）と呼ばれている。

ヘーゲル自身は、事柄それ自体の行為である真の方法を記述するために、プラトンを引いている。プラトンは好んで、青年たちと対話している師のソクラテスを描いたが、それは青年たちが支配的な見解にこだわらず、ソクラテスの首尾一貫した問いについていく心構えができているからである。彼は弁証法的展開という彼自身の方法を、〈頭の柔軟な青年たち〉で例示した。この若者たちは事柄の成り行きに和すことを控え、また思いつきを誇示することもない。ここでは弁証法は、まさに対話を行なう技法であり、とりわけ支配的な見解の不適切なところを、一貫して問い続けることによって、露呈する技法にほかならない。それゆえ、弁証法はここでは否定的であり、見解を混乱させる。そのような混乱は、しかし同時に浄化でもある。というのも、それは事柄に対する適切な眼差しを開いてくれるからである。『メノン』のあ

の有名な場面で、メノンの召使いが混乱状態から、自己に与えられた数学の課題の真の解決に導かれるのは、彼がいだいていた根拠のない先入観がすべて崩れたのちである。それと同様に、すべての弁証法的否定性は、真なるものを事柄に即してあらかじめ描いている。

教育上の対話においてだけでなく、すべての思考において、事柄の核心が現れるのは、ただ事柄に即した一貫性の追求によってのみである。思考の力だけを拠りどころとし、自明な直観や見解を取り入れなければ、事柄そのものが効力をもってくる。このように、プラトンは、とりわけゼノンから知られているようなエレア派の弁証法をソクラテスの対話術と関連づけ、『パルメニデス』において新たな反省段階に高めた。事柄が一貫した思考のなかでひそかに逆転し反対物に急変すること、思考が「なんであるかを知らないまま、対立する仮定から試みに結論を引き出す[98]」力を手に入れること、これがまさしく思考の経験であって、この経験をもとにヘーゲルは方法を、純粋な思考が真理の体系的全体へ自己展開することとして概念規定したのである。

ところで、解釈学的経験であるが、われわれは言語という中間から考えようとしてきたが、この経験はたしかに、いま見た概念の弁証法と同じ意味では思考の経験ではない。概念の弁証法は、言語の力からまったく解放されることを要求しているのである。それにもかかわらず、解釈学的経験にも弁証法のようなものが見いだされる。つまり、それは事柄そのものの行為、近代科学の方法と対照的な受け容れて耐える・蒙る（Erleiden）という行為、出来事としての理解である。

つまり解釈学的経験にも一貫性、すなわち迷わされることなく耳を傾けるという一貫性がある。解釈学的経験に対しても、事柄は経験独自の努力なしには現れないが、この努力もやはり「自己自身に対して否

定的である」ことを主眼とする。テクストを理解しようとすれば、ここでも遠ざけねばならないものがある。それは、自己自身の先入見から出発して、意味予期として妥当するものすべてであり、テクスト自身の意味から拒まれたならば、すぐにも遠ざけなければならないのである。それどころか、急転という経験、このいつも新たに語りがもたらしてくるものは、弁証法の本来的な経験であり、解釈学的経験にはそれに対応するものがある。理解が向かっている意味全体が展開してくると、われわれは否応なしに解釈し、また撤回するということを繰り返す。この解釈の自己排棄によってはじめて、事柄それ自身が——テクストの意味が——妥当性を獲得する。解釈の運動が弁証法的であるのは、それぞれの表現の一面性が他の側面から補完されるから——これはいまから見ることになるように、解釈における副次的な現象である——ではない。それはとりわけ次の理由によるのである。つまり、テクストの意味を解釈によって言い当てる言葉は、テクストの意味全体を言語にもたらし、それゆえ、無限の意味をその言葉によって有限な表現で示すようにするからである。

　これが言語という中間をもとに考えられた弁証法であるということ、そして、この弁証法がどのようにプラトンやヘーゲルの形而上学的弁証法から区別されるのかということに関しては、さらに詳細な議論が必要である。ヘーゲルに見いだされる語法に従って、われわれは形而上学的弁証法と解釈学的弁証法の共通性を思弁的なもの（das Spekulative）と呼ぶことにする。ここで思弁的とは、鏡による反映の関係を意味している。(99) 鏡に映るということは絶えざる交替である。なにかが他のあるものに、たとえば池に城が映っているということは、池が城の像を投げ返しているのである。鏡像は観察者という中間を通じて、光景そのものと本質的に結びついている。鏡像はそれ自身の存在をもたない。それは〈見かけ Erscheinung〉

のようなものであって、光景そのものではないが、光景そのものを鏡像として見えさせるのである。それは倍になっているようであるが、そのじつひとつの存在にすぎない。反映がはらむ真の神秘は、まさに像のつかみがたさ、純粋な再現の浮遊性にある。

ところで〈思弁的〉という語を、一八〇〇年頃の哲学が使ったように、たとえば、あるひとを思弁的な頭脳と呼んだり、ある思考を非常に思弁的だと言ったりするのに用いるならば、こうした語法の基本には鏡に映るという考え方がある。つまり、思弁的とは日常的経験のドグマティズムとの対決を意味している。思弁的なひととは、すぐさま現象のまぎれのなさや、固定観念におぼれず、反省する仕方を知っている。――ヘーゲル的に言えば、即自を対自として認識している。ある思考が思弁的であるのは、その思考のなかで言い表される関係が、ある規定をある主語に、ある属性をそこで与えられている事物に一義的に認めることとは考えられず、鏡の関係と考えざるをえない場合である。すなわち、鏡の関係においては、映っているそのものは、映されたものの純粋な見かけにほかならず、あるものは別のもののあるものであり、別のものはあるものの別のものといった関係である。

ヘーゲルは思考の思弁的関係を、哲学的命題の論理のみごとな分析のなかで記述した。彼は、哲学的命題とは、その外的な形式に従ってのみ判断であること、言い換えれば、主語概念に述語を付与したものであることを示した。実際、哲学的命題は主語概念からそれに関連をもつ別のある概念に移行するのではなく、述語という形式で主語の真理を言い表すのである。〈神は一者である〉という命題は、一者であることが神のひとつの属性なのではなく、一者性であることが神の本質であることを意味している。規定を行なうという運動は、ここでは、規定の「運動が行き来する」支えとなる確固とした基盤の主語には結びつ

いていない。主語は、あれとかこれとか、ある観点ではこうであり、別の観点では別のものといったふうには規定されない。主語がそのように規定されるとすれば、それは表象(イメージ)的思考の様態ではあろうが、概念思考ではない。概念化を行なう思考では、むしろ、規定の行為は命題の主語を超え出て自然のままに運動することが妨げられ、「そのように思い浮かべようにも、反撃をこうむる。概念思考は、主語が基底であり続けるかのように、主語から出発するのであるが、むしろ述語が実体であることによって、主語が述語に移行し、それによって排棄されることを知る。そして、述語だと思われていたものが、そのように、まとまりをもった自立的なかたまりになったことで、思考は自由に動き回れず、このかたまりの重みで押しとどめられるのである」[100]。命題の形式は、それゆえ自己自身を破壊するが、それは思弁的命題がなにかについてなにかを言明するからではなく、概念の一体性を表現するからである。反撃によって生じる哲学的命題の浮動する二極性を、ヘーゲルはリズムという巧みな比喩によって記述している。すなわち、リズムは拍節と強弱というふたつの要素から浮動するハーモニーとして生まれるところが似ているというのである。

通常とは違って思考が妨げられるという経験は、命題がその内容によって、知の通常の働きを放棄するように強いるときに起きるのであるが、それが実際には、あらゆる哲学における思弁の本質をなしている。ヘーゲルの壮大な哲学史は、哲学が最初からこうした意味において思弁であることを挙示している。哲学が述語という形式で自己を表出するならば、言い換えれば、神、魂、世界という固定的な表象を用いて作業するならば、哲学はその本質を見誤り、一面的な、〈理性的対象に関する悟性的見解〉を促進することになる。ヘーゲルによれば、これはカント以前の独断論的形而上学の本質であり、大よそ「非哲学が支配

する最近の時代」を性格づけており、「いずれにせよ、プラトンはそのような形而上学者ではないし、ましてアリストテレスは、ときおりその反対だと思われているのであるが、さらに違う(101)」。

しかし、ヘーゲルによれば、重要なのは、表象に頼り続けるという習慣が、概念によって中断されるとき思考が経験する内的な妨害を、明確に表現することである。このことは、思弁的でない思考もいわば要求することがある。それは「妥当な権利をもっているが、その権利は思弁的命題という仕方では顧慮されない」。非思弁的思考が要求しうるのは、命題の弁証法的な自己破壊が言い表されることである。「通常の認識においては、証明が内面を言い表すというこの側面を構成している。しかし、弁証法が証明から切り離されてからは、実際に哲学的証明という概念はなくなってしまったのである。」ヘーゲルがこうした言い方でなにを考えていようと(102)、いずれにしても彼は哲学的証明の意味を回復しようとしている。哲学的証明は命題の弁証法的運動の表現のなかで起こる。この運動は現実的に思弁的なもの（das *wirkliche* Spekulative）であり、そして、この運動を言い表すことこそが思弁的表現である。したがって、思弁的関係が弁証法的表現へと移行するのは当然である。それがヘーゲルによれば哲学の要求である。ここで表現とか叙述と言われていることは、もちろん、本来の意味で証明の行為ではない。事柄自体が、自らをそのように表現することによって自らを証明するのである。このように、弁証法は、思考にその反対への転換が、不可解な転回として起きることを、実際に経験するであろう。まさに思考の一貫性を保持するうちに、転換という意外な運動が起きるのである。たとえば正義を求める者が、正義という思考に厳密に固執していると〈抽象的〉になり、最高の不正義であることが明らかになるといった経験である（summum ius summa iniuria 最高の正義は最高の不正義）。

ヘーゲルはここで、思弁的なものと弁証法的なものとのあいだに一定の区別をもうけている。弁証法は思弁的なものの表現であり、思弁的なもののなかに本来含まれているものの表現である。その限りで、弁証法は〈現実的に〉思弁的なものである。ところで、すでに見たように、叙述が付加的な行為ではなく、事柄それ自体の現出である限り、哲学的証明それ自身が、同時に事柄に属しているのである。たしかに、哲学的証明は、前に見たように、通常の表象の要求から生じる。したがって、それは悟性の外的な反省のための叙述である。だがそれにもかかわらず、そのような叙述は、じつは、まったく外的ではない。叙述が自己自身を外的だと見なすのは、思考自身が、最終的には事柄そのものにおける反省であることが明らかになることに気づいていないあいだだけである。それゆえ、ヘーゲルは思弁的と弁証法的の違いを『精神現象学』序論でしか力説しないわけである。この違いはその内容からいって自己自身を排棄するものなので、のちにヘーゲルは絶対知という立場から、もはやこの違いに固執しなくなる。

この点で、われわれ自身の問題設定がプラトンおよびヘーゲルの思弁的弁証法に対してもつ近さに、原理的な限界が見えてくる。思弁的と弁証法的の違いの解消を、われわれはヘーゲルの思弁的な概念の学に見てきたわけだが、それはどれほどヘーゲルが自らをギリシアのロゴス哲学の完成者として意識していたかを示している。ヘーゲルが弁証法（Dialektik）と呼び、プラトンが対話術（Dialektik）と名づけたものは、内容からいって、言語を〈言明〉に従属させることに基づいている。ところで、言明の概念は、弁証法によって矛盾へと先鋭化するわけで、解釈学的経験の本質と人間の世界経験一般の言語性の本質と真っ向から対立する。たしかに、ヘーゲルの弁証法も、実際には、言語の思弁的精神に従っているのだが、彼の自己理解によれば、ヘーゲルは言語から言語が行なう思考規定の反省ゲーム（Reflexionsspiel）のみを聞き出

そうとし、そのゲームをすでに知られた知の全体のなかで弁証法的に媒介する筋道をとって、概念の自己意識へと高めようとしている。それによって、彼は言明の次元にとどまり、言語的世界経験の次元には達しない。そうしたわけで、言語の弁証法的な本質が解釈学の諸問題にとってどのように現れるか、その大よそを示すことにしよう。

すなわち、まったく別の意味で、言語そのものにはなにか思弁的なところがある——それは単にヘーゲルが考えていたように、論理的な反省関係を本能的にあらかじめ形成するという意味だけではなく、意味の遂行として、言述、了解、理解の出来事としてでもある。そのような遂行が思弁的であるのは、言葉の有限な可能性が、無限に向かっているかのように意図された意味に組み込まれている場合である。なにかを言いたい者は、他者に自分を理解させるための言葉を探し、見つけ出す。これは、そのひとが〈言明〉を行なっているということではない。言っていることがどれほど自分の思っていることでないかは、尋問を——たとえ単なる証人としてでも——受けたことのあるひとであれば、だれでも知っている。言明においては、本来言うべきことの意味地平が、方法上の正確さによって覆い隠されている。そこに残っているものは、言明された言葉そのものの〈純粋な〉意味である。この意味が調書にとられる。しかし、そのように調書で言明されたものに還元された形をとると、それはすでに歪められた意味となっている。

考えていることを言うこと、すなわち、わかってもらうことは、それとは反対に、言ったことを、言わなかったことの無限性とひとつの意味単位のなかでまとめ、そのようにして理解してもらうのである。このように話す者は、きわめてあたりまえで日常的な言葉しか使わないかも知れない。しかし、まさにそれによって、言わなかったことでありながら、言うべきことを言語へともたらすことができるのである。話

す者が思弁的であるのは、そのひとの言葉が存在するものを模写しているからではなく、存在全体との関係を言い表し、言語へともたらすからである。これは次のことに関連している。つまり、自分に言われたことをさらに第三者に言い伝える者は、言明を記録している者と同様に、まったく意識的に歪曲する必要がないにもかかわらず、言われたことの意味を変えることになるということである。話をきわめて日常的に遂行していてさえ、このように思弁的反映の本質的特徴が明白になる。つまり、意味をもっとも純粋に再現したものはつかみがたいのである。

こうしたすべてが高められているのが、詩の言葉である。もちろん、ここで詩的言述の本来の現実を詩的な〈言い表し Aussage〉に見ることは正当である。というのは、ここで本当に重要で必要なことは、詩の言葉の意味が、言われたことそのもののなかに言い表されていることであって、どのような機会に生まれたかを付加的に知るにはおよばないのである。人間同士の了解の出来事のなかでは、言表は、了解の変性であったが、ここでは、言表の概念がそのままに実現してくる。言われたことが一切の主観的意図や著者の体験から切り離されることによって、はじめて、詩的な言葉の現実性が生じる。だが、この言表とはなにを言い表すのであろうか。

まず明らかなことは、日常言語で用いられているすべてが詩的な言葉において繰り返されうるということである。詩が対話をしているひとを表している場合、詩的な言葉では、調書に書きとめられる〈供述〉のようなものが反復されるのではなく、不思議にも対話の全体がまるで目の前でのように展開するのである。詩の人物が口にする言葉は、日常生活の語りと同様に思弁的である。つまりすでに述べたように、話し手は話すことによって、存在への関係を言語にもたらしているのである。さらに、われわれが詩的な言

い表しと言うとき、われわれは詩のなかの人物が口にする言葉そのものを考えるのではなく、詩そのもの、すなわち詩的な言葉として存在している言い表しを考えている。しかし、詩的言表そのものは、詩的な言葉という言語的な出来事が、それはそれなりに、存在への固有な関係を言い表している限りにおいて、思弁的なのである。

たとえばヘルダーリンが記述しているような〈詩的精神のとるべき方法〉*を参照するなら、どのような意味で詩の言語的出来事が思弁的であるのか、ただちに明らかになる。ヘルダーリンが示しているところによると、詩の言語を見いだすには、通常の言葉と言い回しのすべてを全面的に解消することが前提になる。「というのも、詩人が、その内的および外的な生の全体において、根源的感性の純粋な響きにとらわれていると感じ、自己の世界を見回すとき、彼にとって世界は新しく未知なものである。詩人のありとあらゆる経験、知識、直観、思考の総体、彼の内部と外部に描かれる人為と自然はすべて、あたかもはじめてのように存在し、まさにそれゆえに、捉えようもなく漠としており、ただ素材であり生の姿をとって、目の前にある。しかも、ことのほか重要なのは、詩人はこの瞬間に、なにものをも所与として受けいれず、一切の実在的（positiv）なものを手がかりとしないことであって、それまでに学び、また今目にしているような自然や人為は、詩人にとってひとつの言語が存在しないうちは語りはしないということである……」（ヘーゲルの実定性（Positivität）批判との近似性に注意してほしい。）詩は、成功した作品であり創造物としてあることが理想ではない。それは無限の生からよみがえった精神である。（これもまた、ヘーゲルを思い出させる。）詩においては、ある存在者が示されたり意味されたりするのではなく、神と人間のひとつの世界が開示される。詩的な言表は思弁的であるが、それは、すでに存在する現実を模写するの

でも、存在秩序のなかにあるさまざまな形象（Species）の光景を再現するのでもなく、新しい世界の新しい光景を、詩的着想をイメージ化する媒体のなかで表示する限りのことである。

われわれは言語的出来事の思弁的な構造を、日常的言述と詩的言述について示した。日常的言述の高まりとしての詩的な言葉を日常的言述とつなぎ合わせる内的な一致が、その際に示されたが、この一致は心理学的・主観的側面からは、すでに観念論的言語哲学および、それを再生したクローチェとフォスラーが認めていた。[103]言語にいたる（Zursprachekommen）というもうひとつの側面を、言語的出来事の本来の過程として強調するとき、そのことによってわれわれは解釈学的経験の場を用意しているのである。伝承がどのように理解され、つねに新たに言語にいたるかということは、すでに見たように、生きた対話と同様に純粋な出来事である。ただ特殊なことは、その際に世界に対する言語的態度の生産性が、すでに言語的に媒介された内容に対して新たに適用されるということである。解釈学的関係もまた思弁的関係であるが、それはヘーゲルの哲学的な学が記述しているような精神の弁証法的自己発展とは根本的に異なっている。

ところで、解釈学的経験がヘーゲルの弁証法的記述に対応する言語的出来事を含んでいるならば、それはまたひとつの弁証法、すなわち、すでに詳述した[104]問いと答えの弁証法にもかかわっている。伝承されたテクストの理解は、すでに見た通り、その解釈との内的な本質関係をもっており、しかも、解釈がつねに相対的で非完結的な運動であるとしても、理解は解釈において相対的な完成を見いだす。それに対応して、哲学的言表の思弁的内容は、それが真の学になるためには、ヘーゲルが説くように、その内容に内在する矛盾の弁証法的な叙述が必要である。ここには真の対応がある。というのも、解釈は、人間精神の論証性にかかわっているが、その精神は事柄の統一性を考えるにあたって、あれか、これかと前後の順をとるほ

かはないからである。したがって、解釈をするには、どこからか始めなければならず、解釈がすべての有限な歴史的存在にある弁証法的構造をもっているのは、解釈がこのように開始することからもたらされる一面性を除去しようと努めるからである。解釈者は、なにかが語られ明確にされる必要があることを感じている。どのような解釈もこの意味で動機づけられており、こうした動機連関から意味を獲得する。解釈はその一面性ゆえに事柄のある側面に比重をおきすぎるため、均衡をとろうとして、別のことをさらに言わなければならなくなる。哲学的弁証法は、すべての一面的な措定を自己止揚するにあたって、矛盾を先鋭化しては止揚していく過程をとり、真理の全体を明らかにする。同じように、解釈学的努力も、意味の全体をそれが連関するあらゆる面で解明する課題を負っている。あらゆる思考規定の全体性には、意図された意味の個別性が対応する。たとえば、シュライアーマッハーを考えてみればよい。シュライアーマッハーは自分の弁証法を個別性の形而上学に基礎づけており、その解釈学的理論においては、背反し合う思考方向から解釈の手続きを構成したのである。

とはいえ、解釈学的弁証法と哲学的弁証法の対応が、シュライアーマッハーの個別性の弁証法的構成とヘーゲルの全体性の弁証法的構成から帰結されるように見えるのであるが、その対応は本当の対応ではない。というのは、そのような対応をとると、解釈学的経験の本質とその根底にある根本的な有限性が誤認されるからである。たしかに、解釈はどこかで始めなければならない。しかし、どこで始めてもいいわけではない。それはけっして本当の始まりではない。それどころか、すでに見たように、解釈学的経験にはつねに含まれていることであるが、理解しようとするテクストは、先行する見解によって規定されている状況のなかに語りかけてくるのである。これは理解の純粋性を損なう憂慮すべき歪みではなく、われわれ

が解釈学的状況として特徴づけていた理解の可能性の条件である。理解する者とテクストのあいだには自明な一致などはないからこそ、われわれはテクストに向かうと、解釈学的経験が可能となる。テクストは異質の状態から同化されたものへと移し替えられなければならないからこそ、理解しようとする者に対して、なにかが語りかけられるのである。テクストが要求するからこそ、解釈することになり、しかもテクストが要求するような解釈しか行なわれない。解釈の一見独断的な始まりは、じつは答えであって、しかも、どのような答えとも同じように、解釈の意味も問いかけられることによって決まる。問いと答えの弁証法は、したがって、解釈の弁証法につねにすでに先行している。問いと答えの弁証法こそ理解を出来事として定めているのである。

このような考察から明らかになるのは、解釈学には、たとえばヘーゲルの論理学に学の始まりの問題があるようには(105)、始まりの問題はありえないということである。始まりの問題は、それがどこで生じようとも、実際には終わりの問題である。というのも、始まりは終わりの始まりとして、終わりによって規定されるからである。その問題は、無限知の前提、すなわち思弁的弁証法の前提のもとでは、どこから始めるべきかという原理的には解決できない問題に帰着するかも知れない。始まりはすべて終わりであり、終わりはすべて始まりである。いずれにせよ、そのようにすっきりと完結すれば、哲学的な学の始まりについての思弁的問いは、原理的にその完結から見て行なわれているのである。

作用史的意識の場合、事情はまったく異なっている。そこでは解釈学的経験が完結するからである。作用史的意識は、それが関与している意味の出来事が完結不可能な開放性であることを知っている。たしかにここにも、どの理解にとってもひとつの尺度があって、それに基づいて理解が測られ、その限りでは、

理解は完結しうるが――伝承そのものの内容が唯一基準となり言語へともたらされるのである。しかし意識がそれを可能とするのではない。――このことはわれわれが繰り返し強調したことであり、また理解の歴史性はそれに基づいているが――それを可能とする意識などはない。もしもそのような意識があるとすれば、それは無限の意識であって、伝承される〈事柄〉は、永遠の光のなかに現れるであろう。伝承の獲得同化はその都度歴史的に異なっている――これは、同化がいつも伝承の曖昧な理解にすぎないという意味ではない。むしろ、同化はいずれも事柄そのものの〈見方〉の経験である。

　同一でありながら異なるというこの逆説は、どの伝承内容にも当てはまるが、すべての解釈がじつは思弁的であることを証明している。したがって、批判哲学が経験の独断論を見抜いたように、解釈学は〈意味それ自体〉の独断論を見抜くことができる。このことは、個々の解釈者が自分自身の意識に対して思弁的であるといった意味ではない。つまり解釈者が自分自身の解釈の指向のなかに独断論があることを意識しているという意味ではけっしてない。むしろ、その意味は、すべての解釈は方法論的自己意識はさることながら、実際の遂行において思弁的であるということで――これこそ、解釈の言語性によって明らかになるところである。というのも、解釈の言葉は解釈者の言葉であるからである――それは解釈されるテクストの言語や語彙ではない。ということは、同化は伝承されたテクストの単なる追遂行ではなく、まして単なる口写しなどではなく、理解の新たな創造と言える。すべての意味は解釈者の私に準拠していると――当然のことに[106]――強調されてきたのであるが、このことを解釈学的現象にあてはめて考えてみると、伝承の意味すべては、理解する私との関係のなかで、意味の理解という具体化の場を見いだすのであって――最初に意味を考えた私〔作者・著者等〕の再構成のなかなどではないということである。

したがって、理解と解釈の密接な一致が確認されるのは、まさに次の点においてである。すなわち、解釈はテクストの意味含意（インプリケーション）を繰り広げ、言語的に表現するのであるが、当該のテクストに対しては新たな創造であるように見える。しかし、それにもかかわらず理解であること以外には自己の存在を主張することはない。すでに指摘したことだが、[107] 解釈に当たる概念が、理解の完成のなかに止揚されるのは、消滅することを定められているからである。すなわち、そうした概念は、適当に取り上げ、いらなくなると脇にやるといった任意の補助手段ではなく、（意味である）事柄の内部組織に所属しているのである。解釈の言葉にも思考のまとめとなる言葉にもそれぞれそのものが対象としてあるのではない。言葉は理解の遂行として、作用史的意識の活動であり、そのようなものとして真に思弁的なのである。すなわち、それ固有の存在として見ると捉えがたいが、自分に提示された像は反映しているのである。

たとえば人間相互の了解の直接性や詩人の言葉と比較すれば、解釈者の言語は、たしかに言語の二次的な現象である。それどころか、解釈者の言語はそれ自身がふたたび言語的なものとかかわっている。それにもかかわらず、解釈者の言語は同時に、すべての語法形式と言語形態を含んだ言語性一般を包括的に明示している。理解のこのような包括的言語性、言語性の理性一般への結びつきが、われわれの出発点であったが、いまや、こうした観点をとることによって、われわれの考察全体をどのように要約すべきかは明瞭である。シュライアーマッハーから始まりディルタイを経て、フッサールとハイデガーにいたる解釈学の問題の展開をわれわれは記述してきたのであるが、それは以上で明らかになったことの歴史的な側面からの確認であった。すなわち、文献学の方法論的な自己省察が、哲学の体系的な問題設定にまで迫ったことが明らかになったのである。

c　解釈学の普遍相

言語は中間であり、そこで私と世界が結びつく、いや、もっと正確には、そこで私と世界が根源的な共属関係にあることを示す中間ということがわれわれの考察を導いてきた。われわれはまた、いかにこの言語という思弁的中間が、概念の弁証法的な媒介とは異なり、有限な出来事であるかということも明らかにした。すなわち対話の言語、詩の言語、そして解釈の言語という事例をとって分析したが、そのすべてにおいて、言語の思弁的構造は、固定した所与の模写ではなく、言語にいたることであり、意味全体を予示していることが明らかになった。まさにこのことによって、われわれはからずも古代弁証法の近くに行き着いていた。古代弁証法においても、主観の方法的活動ではなく、事柄それ自体の行為がもとにあって、思考がそれを〈蒙る erleiden〉と考えられていたからである。事柄それ自体のこの行為は、話す者を襲う本来の思弁的運動である。われわれはこの運動の主観的な反映を話すことのうちに探し求め、次のような認識にいたった。すなわち、事柄それ自身の行為とか、意味が言語にいたるという言い回しは、普遍的・存在論的な構造、すなわち、そもそも理解を向けうるものすべての基本構成を示している。理解*されうる*存在は言語である。ここで解釈学的現象は、いわばそれ自身の普遍性を理解されるものの存在構造へと投げ返すのであるが、その際、この理解されるものの存在構造を、普遍的な意味で*言語*と規定し、そして存在者への自身のかかわりを解釈と規定するのである。こうして、われわれは芸術の言語だけではなく、自然の言語や、そもそも事物が発する言語についても論じることになる。

われわれは先に、近代科学の黎明期に自然認識と文献学が奇妙にもつれていたことを取り上げた。[108]今ここでわれわれは、いわばこのもつれの根拠にたどり着いたのである。つまり理解されうるものは言語である。これが意味することは、理解されうるものは、おのずと理解される姿をとるということである。こうした側面からも言語の思弁的構造が確認される。言語にいたるとは、第二の存在を手に入れることではない。あるものがなにものかとして現れるということは、むしろ、そのもの自身の存在に属している。したがって、言語であるものすべては思弁的統一性がある。つまり、その統一性は存在することと現れることの区別を内包しているが、区別といっても、まさに区別というべきものではないのである。

それゆえ、言語の思弁的な存在様式には、普遍的な存在論的意義のあることが示されていることがわかる。言語にいたるものは、たしかに、話された言葉そのものとは別である。しかし、言葉が言葉であるのは、まさに言葉において言語にいたるものによってなのである。言葉が、それ固有の感性的なあり方をしているのは、語られることのなかに自らを解消するためである。逆に、言語にいたるものもまた、言葉なしにあらかじめ与えられたものではなく、言葉のなかで自己自身の規定を受けるのである。

今ここで明らかになったことであるが、この思弁的運動こそ、美的意識批判ならびに歴史意識批判に解釈学的経験の分析の出発点をとって、われわれが注目してきたことである。芸術作品の存在は、自体存在ではなく、芸術作品の再現、あるいは芸術作品の現れの偶然とは別個ではない――両者をそのように二次的に主題化する場合にのみ、〈美的判別〉といったことが生じるのである。同様にして、伝承から、あるいは伝承として、われわれの歴史認識に――歴史学的あるいは文献学的に――立ち向かってくるもの、すなわち出来事の意義あるいはテクストの意味は、ただ確認さえすればよいといった、それ自体で存在する

固定した対象ではない。つまり歴史意識も実際には過去と現在の媒介を包含していたのであった。そこで今度は、言語性をそうした媒介の普遍的媒体として認識したのであるから、われわれの問題提起は、その具体的な出発点であった美的意識および歴史意識に対する批判や、それにとって代わるべき解釈学から、さらに普遍的な問題設定へと拡張したのである。というのも、人間の世界へのかかわりは、絶対的かつ根本的に言語的であり、同時に理解可能なものだからである。その意味で、解釈学は、すでに見たように、哲学の普遍的な相であり、ただ単にいわゆる精神諸科学の方法論的な基礎なのではない。

　中間としての言語という観点からは、自然認識の対象化の手続きや、すべての認識の意図に一致する自体存在概念は、抽象化の結果であることが判明した。われわれの世界経験を言語的に構成することによって与えられている根源的な世界関係から反省によって出ているために、自然認識は存在者の認識を方法によって調整することで、存在者を確認しようと努める。自然認識は首尾一貫して、そのような確認を許さず、したがって、増大する存在支配に役立たない知識はすべて異端視することになる。それに対して、われわれは芸術および歴史の存在様式と、それらに対応する経験を科学の客観性理想に含まれた存在論的な偏見から解放することを試みた。そして、われわれは芸術および歴史の経験を考慮することによって、人間の普遍的な世界関係を関心事とした普遍的解釈学に導かれて行くことになった。われわれがこの普遍的解釈学を言語概念から定式化したのは、それによって精神科学における客観性概念を過度に導入する誤った方法論主義を阻止するためだけではなく、——ヘーゲル流の無限性形而上学の観念論的唯心論を回避しようとしたからでもある。解釈学の根本経験は、シュライアーマッハーの構想を支配していたような、異質性と親近性、誤解と了解のあいだの緊張関係によってのみ明らかになったのではない。むしろ、究極的

には、シュライアーマッハーは理解の天啓的完成という説によって、ヘーゲルに近いように思われたのである。これに対して、理解の言語性から出発したわれわれは、言語的な出来事の有限性に力点をおく。この出来事のなかで理解がその都度具体化するからである。事物が導く言語は――たとえどのような種類のものであろうとも――存在のロゴス（λογος οὐσίας）ではないし、無限の知性の自己直観のなかで完成するものでもない――事物の言語はわれわれ有限で歴史的な存在が聴き取る言語である。このことは伝承のテクストが用いる言語にも妥当し、それゆえ、真に歴史的な解釈学の課題が提起されたのである。それは芸術の経験にも、歴史の経験にも当てはまる――それどころか〈芸術〉および〈歴史〉という概念そのものが、理解の形式であって、解釈学的存在の普遍的な存在様式をもとに、解釈学的経験の形式としてはじめて派生したのである。

明らかに、その表現のなかにその存在をもつことは芸術作品の特殊規定ではないし、また同様に、その意義において理解されることが歴史の存在の特殊性でもない。自ずからの表出（Sich-darstellen）と理解されることとは、単に相関関係にあるために、一方が他方に移行し、芸術作品がその作用史とひとつになったり、歴史的に伝承されたものがそれを理解する現在とひとつになるのではない。そればかりか――思弁的で、自己を自己から区別し、自らを表現し、意味を言い表すことによって言語は、芸術と歴史だけではなく、理解されうる限りすべての存在者なのである。思弁的な存在構成は解釈学の基礎であり、理性や言語と同じ普遍的な広がりをもっている。――

存在論的転回をわれわれの解釈学的問題提起は取り入れたのであるが、それによって、われわれはある形而上学的概念に近づいている。そこで、その概念の意義を起源にまで遡ることによって、実り豊かなも

のとしなければならない。美の概念は、一八世紀においては、崇高の概念と美学の問題群のなかでの中心的地位を分け合わなければならず、一九世紀のあいだに擬古典主義に対する美学の批判によって完全に排除されることになった。だが、周知の通り、それ以前、美は普遍的な形而上学的概念であり、形而上学、すなわち存在の一般理論の内部では、けっして狭義の美学的項目に限定されることのない機能をもっていた。美というこの古い概念は、精神科学の方法論主義に対する批判から生じた包括的な解釈学にも有益であることが示されるであろう。

　語義の分析をすればただちにわかることであるが、美の概念は、われわれが展開してきた問題設定と密接な関係にある。ドイツ語の〈美しい schön〉に当たるギリシア語はカロン（καλόν）である。たしかに、それと完全に一致する語はドイツ語にはなく、またそれを仲介するプルクルム（pulchrum）というラテン語を援用してみても変わりない。ところが、ギリシア的思考は、ドイツ語の意味の歴史にある種の決定力を行使し、その結果、ふたつの語には本質的な意味要素が共通している。そうしたわけで、われわれは〈美〉術（die ,schönen' Künste）と言ったりする。〈美しい〉という補足によって、技術（Technik）と呼ばれているもの、すなわち役に立つものを作り出す〈機械的〉な技術から区別している。同じように、「美しい慣習」（schöne Sittlichkeit 道徳）、「美しい文」（schöne Literatur 文学）、「美しい精神の」（schöngeistig 芸術的な）等々の語結合がある。これらすべての用法で、「美しい」というドイツ語は、ギリシア語のカロン（καλόν）とクレシモン（χρήσιμον 有用な）という概念と似たような対立関係におかれている。生活上の必要には属さず、生活の仕方、すなわちエウ・ゼーン（εὖ ζῆν よく生きること）に当たること、それゆえ、ギリシア人がパイデイア（Paideia 教育）で理解していたことのすべてが、カロン（美しい）と

呼ばれるのである。美しいものとは、その価値がそれだけでわかるようなものである。なんの役に立つのかを問うことはできない。美しいものは、それ自身のために卓越している（δι᾽ αὑτό αἱρετόν）のであり、なにか別のことのために役立つというようなものではない。こうした語法を見ただけでも、カロンと呼ばれるものの一段高い存在位置が認識できる。

しかし、美の概念を規定している通常の対立、すなわち醜いもの（アイスクロン αἰσχρόν）との対立も同じ方向を示している。アイスクロン（häßlich）は見るに耐えないものである。美しいのは、見るに値し、もっとも広い意味で立派なものである。〈ansehnlich 立派な〉というドイツ語の用法でも、偉大さを表現している。実際、〈美しい〉という言葉の使用は――ギリシア語でもドイツ語でも――つねにある種の堂々とした偉大さを要求している。意味が立派なもの（Ansehnliche）への方向をとることによって、しかるべきこと、すなわち倫理の領域全体を指し示すことになるとともに、役に立つもの（χρήσιμον）との対立によって与えられていた概念の表現に近づくことになる。

したがって、美の概念は善（ἀγαθόν）の概念にきわめて近い関係をもつことになるが、それは、美がそれ自身のために選ばれるべきものとして、目的として、すなわち他のすべてのものを役に立つ手段として従属させるからである。というのも、美しいものは、なにか他のもののための手段とは見なされないからである。

このように、プラトン哲学には、善の理念と美の理念の密接な結合が見られ、しかも両者の混同もめずらしいことではない。善も美も、すべての制約された多様なものを超越している。美それ自身は多様な美を経めぐる道の終点で、愛を求める魂と出会うのだが、そのとき、美は唯一で単一の形態をもつ熱狂的な

ものである（『饗宴』）。それはまさに、ある観点においてのみ善であるすべての制約された多様なものを超越した善のイデアのようなものである（『国家』）。美それ自体は、善それ自体と同様に、すべての存在者を超越した（ἐπέκεινα）姿を見せる。それゆえ、存在者の秩序は唯一の善を指標にした順序をとっているので、美の秩序と一致する。ディオティマが教える愛の道は、美しい肉体を通して美しい魂にいたり、そこから、美しい慣習、道徳、法に及び、最終的には学問（たとえば、算術で知られる美しい数の関係）、すなわちこの〈美しい言葉の大海原〉(109)に通じている――そして、これらすべてを超えてさらに道は続く。だが、目に見えるものの領域を越えて〈可知的なもの das Intelligible〉にいたることが、本当に美の美を弁別し高めることを意味するものなのか、それは単に美しい存在者について当てはまることなのではないのか、という疑問を呈することもできる。しかし明らかにプラトンの考えるところ、目的論的な存在秩序は美の秩序でもあり、美は可知界においてのほうが、可視界におけるよりも純粋かつ明瞭に現れる。可視界では、節度に反する不完全なことによって曇りが生じるというのである。同様に、中世の哲学は美の概念を善、すなわち bonum の概念に極めて緊密に結びつけており、緊密であったがために、アリストテレスがカロンについて述べた古典的な箇所は、中世では受けいれられなかった。それは、カロンという語が単純にボーヌムと訳されたためであった(110)。

美の理念と目的論的存在秩序の理念との緊密な結合は、ピュタゴラス・プラトン的な尺度概念をその基盤としている。プラトンは美を尺度、適切、そして均衡によって規定し、アリストテレスは美の要因（εἴδη）として秩序（τάξις）、均斉（συμμετρία）、規定性（ὡρισμένον）を挙げ、これらは数学において模範的に示されていると見る。さらに、美の数学的な本質秩序と天体の秩序との密接な連関は、視覚的な秩序

の模範であるコスモスが同時に可視界における美の最高の例であることを意味している。適切さとか均斉は美しいものすべての決定的な条件なのである。

明らかに、美のこのような規定は普遍的存在論的な規定である。自然と芸術は、ここではいかなる対立も生まない。このことは当然、まさに美に関しても、自然の優位は議論の余地がないことを意味している。芸術は、自然秩序の全形態の内部で、芸術的形成に残された可能性を見てとり、こうして存在秩序の美しい本質を完成しているのかも知れない。しかし、そうはいっても、〈美〉はなによりもまず第一に芸術においで出会えるという意味ではない。存在者の秩序そのものが神的、あるいは神の創造物として理解される限り――実際、一八世紀にいたるまで神の創造物と見なされていたが――、芸術という例外的事例もまた、こうした存在秩序の地平のなかでのみ理解できる。すでに述べたように、一九世紀になってはじめて美学的な問題が芸術の立場へと転換した。今のわれわれには、そうした転換の根底には、形而上学的な過程があったことがわかる。存在論的に、形態がないと考えられた存在物、あるいは機械的な法則によって支配された存在物が、転換の前提になっていたのである。人間の創造的精神は、機械的な構成から必要なものを作り出すが、美しいものすべてをも、究極的には自分自身の精神の作業をもとに理解することになるであろう。

それは次のことに合致する。つまり、存在者が機械論的に構成できない限界にまでいたってはじめて、近代科学は〈形態 Gestalt〉の自立的な存在価値を思い起こさせられ、そこで形態の思考を補完的な認識原理として自然の説明のなかに――特に生きた自然の説明（生物学、心理学）のなかに――取り入れたのである。そのことによって近代科学は、けっしてその原理的な態度を放棄したのではなく、存在者の支配

というその目標に、それまでよりも洗練された仕方でさらに巧みに到達しようとしたのである。このことは、たとえばフォン・ユクスキュルがいだいていたような自己理解に反して、強調されなければならない。だが同時に、科学はそれ自身の限界、つまり、科学が遂行する自然支配の限界において、利害関心のない適意（快さ）〔カント。本訳書第Ⅰ巻七〇ページ以降参照〕にかなった自然美と芸術美を認めたのである。われわれは自然美と芸術美の関係の逆転ということを手がかりに、自然美が最終的に精神の反映と見なされてしまうほどその優位を失う階層転換の過程を記述した。さらにわれわれは〈自然〉概念そのものが、芸術概念からの反映のなかではじめて、ルソー以来付与されてきた性格づけを受けいれた、と付け加えることもできたであろう。自然概念は精神の他者、非自我として、論争の概念となり、そのようになった自然概念には、美しい事物の秩序としてのコスモスに固有であった普遍的存在論的な品位は、もはやまったくふさわしくないものになる。

たしかにだれも考えようとはしないであろうが、こうした展開を単純に後戻りさせようとして、たとえばギリシアの哲学的伝統の最後の発展形態である一八世紀の完全性美学を再生することで、ギリシア哲学に見いだされるような美の形而上学的な地位を回復しようなどとは思うまい。カントによって切り拓かれた近代美学における主観主義への展開が、不満足に思われようとも、カントは美学的合理主義の根拠のなさを説得力をもって証明したのである。しかしながら、まさに美の形而上学を、最終的には合理主義的な規範美学の古典主義的な見せかけが依拠している尺度の存在論と目的論的な存在秩序のみに根拠づけることはけっして正しくない。美の形而上学は、実際に、美学的合理主義のそのような適用とは一致しない。むしろプラトンに回帰してみれば、美の現象のまったく別の側面を明らかにすることができるし、まさに

この側面こそが、われわれの解釈学的な問題設定にわれわれの関心を向けるのである。

つまり、プラトンは美のイデアを善のイデアと密接に結びつけてはいるが、彼は両者の違いも見ており、まさにこの違いのなかに特有な美の優位がある。すでに見たように、善の捉えがたさは、美にも、すなわち存在者の尺度適合性とそれに付随した開示性（ἀλήθεια）にも、対応するところが見られるが、それは美にも究極の過剰がふさわしいという限りにおいてである。しかし、プラトンはそれに続いて、善そのものを捉えようと試みると、善は美のなかへ逃げ込んでしまう、と言うことができたのである。[111] それゆえ、美はむしろ把握できるという点で、まったく把握不可能な善から区別される。美はその固有の本質として、現れ出るものでなければならない。善を求めるうちに美が姿を現すのである。これはまず美が人間の魂にとっては卓越しているということである。完全な形態で現れるものは、愛の欲求の的となる。美しいものは直接心を捉えるが、人間の徳の理想像は、通常、現象という濁った媒体のなかで曖昧にしか知られない。なぜなら徳はいわば自分自身光をもたないからで、そのため、われわれはしばしば徳の不純な模倣や見かけの形態の虜になってしまう。美はこの点で違っている。美はそれ自身の輝きをもっているので、われわれは歪められた模像に惑わされることはない。「ただ美のみが、もっとも強く輝き現れ（ἐκφανέστατον）、もっとも愛すべきものであるという定めを分け与えられた[112]」からである。

プラトンが印象深く描写したこうした美の神秘的な機能のなかで、美の存在論的な構造要因と、同時に存在そのものの普遍的構造が見えてくる。明らかに、善に対して美の卓越した点は、美はおのずから姿を示し、その存在で直接その働きをわからせるところにある。これによって、美は存在しうるもっとも重要な存在論的機能、すなわちイデアと現象との媒介という機能をもつ。ほかでもなく、そこにプラトン主義

の形而上的な難問がある。それは分有（μέθεξις）概念に凝縮され、イデアと現象の関係だけではなく、イデア相互の関係にもかかわりがある。『パイドロス』が説くように、プラトンが〈分有〉という、問題が多いこの関係を特に好んで美の例を用いて説明したのは偶然ではない。美のイデアは、美しいもののうちに分割されず、まったき姿でありのままに現前している。それゆえ、美の例によって、プラトンの考えているエイドスの現前（Parusie）が明瞭に理解できるものとなり、〈存在〉への〈生成〉の分有をめぐる数々の論理的難問に対して、事柄の明証性が示されている。〈現前性 Anwesenheit〉が美そのものの存在に属していることは、だれの目にも明らかである。美はなにか地上を超えたものの反照のようなものとして経験されるかも知れない——しかしながら、それはやはり目に見えるもののなかにある。それでいて、美は本当は他のもの、他の秩序の存在であることが、その現象の仕方に示される。突如、美は輝き出し、そしてまた不意に、経過を経ずして、消え去る。もしプラトンとともに感覚的なものと理念的なもののあいだの裂け目（χωρισμός）という言い方をしなければならないとすれば、ここにその裂け目があり、それはここで同時に閉じている。

美は、感覚的に目に見える形で現前しているものに現れるだけではなく、その現前するものは、まさに美が現れることによってはじめて本来的に現前する。ということは、ひとつのものとして他のすべてのものから際立って現れる。美は、実際におのずから〈もっとも強く輝き現れる τὸ ἐκφανέστατον〉。ところで、美しいものと、美に関与しないものとの明確な境界は、現象学的に十分確かめられた所見でもある。すでにアリストテレスが〈よく整えられた作品〉[113]について述べていることであるが、そうした作品には付け加えても、取り除いてもならないのである。つまり繊細な中間、釣り合いの正確さが美しいものの最古

からの本質的構成要素である。——音楽を構成している音のハーモニーの繊細さを考えてみさえすればよい。

〈輝き出ること〉は、したがって、美のひとつの属性であるばかりではなく、美本来の本質となっている。人間の魂の願望を直接引き寄せる美の卓越性は、美のあり方に基づいている。尺度に適合していれば、存在者はあるがままに存在させられるだけではなく、それ自身において均斉のとれた、調和あるまったきものとしても現れるようになる。これはプラトンが『ピレボス』で美の本質に属するものとして語っている開示性（ἀλήθεια）のことである。(114) 美は単に均斉ではなく、均斉に基づく現れそのものである。美は輝くことの一種である。輝くというのは、しかし、なにかを照らし、そのように照らされたものに自身が現れることである。美は光（Licht）の存在様式をもっている。

これはただ、光なしには美しいものはなにも現れることができない、なにものも美しくはありえない、ということを意味しているのではない。それはまた、美しいものの美は光として、輝きとして、美しいものに現れるということでもある。美は自らを現すのである。事実、光の普遍的な存在形態は、そのように自らのうちで照らし返されているということである。光は、じつに、それが照らしているものの明るさばかりではなく、他のものを見えるようにすることによって、それ自身が見えるようになるのであり、しかも、他のものを見えるようにすること以外の仕方では見えるようにはならないのである。すでに古代の思想は、光のこうした反射の仕組みを特筆していたのであり、(115) それに対応して、近代の哲学において決定的な役割を演ずることになる反省（Reflexion）概念も、もともとは光学の領域に属しているのである。

明らかに、光の存在を構成している反射の仕組みに基づいて、光は見ることと見えるものとを結びつけ

ており、そのため、光なしには見ることも見えるものもない。この確認は平凡であるが、光と美の関係や美の概念の意味の広さを考慮するとき、豊かな帰結をもたらす。実際、光こそ目に見える事物をはじめて〈美しく〉かつ〈善い〉形態へと明瞭にするのである。しかし、美しいものは目に見えるものの領域に限定されない。すでに見てきた通り、それは善一般、つまり、存在してしかるべき存在者が現れる様式なのである。光によって、目に見えるものだけでなく、可知的な領域も明瞭になるのであるから、光は太陽の光ではなく、精神の光、ヌースの光である。これについてはすでにプラトンが意味深いアナロジーで暗示しており、[116] ここから、アリストテレスはヌース説を、そして彼に従う中世のキリスト教思想は能動知性(intellectus agens)論を展開したのである。精神は考えたことを多様に自己自身から展開するのであって、まさに考えのなかに自ら現前しているのである。

ところで、プラトンおよび新プラトン派の光の形而上学こそ、キリスト教における言葉の教え、すなわち創造する言葉(verbum creans)の教えが継承しており、これについてはすでに詳細に評価を行なったところである。われわれは美の存在論的構造を、事物がその尺度と輪郭のなかに現れることとして記述したが、それと同じことが可知的な領域にも当てはまる。すべてのものが自分で納得し、また理解できるように現れさせる光は、言葉の光である。それゆえ、光の形而上学を基盤として、美しいものが現れることと理解可能なものを納得することとのあいだの密接な関係が成り立っている。[117] だが、この関係こそ解釈学的問題提起において、われわれを導いてきたのである。どのように芸術作品の存在分析が解釈学の問題提起に転じ、そしてこの問題提起が普遍的な問題提起へと拡張されたのか、思い起こしてもらいたい。これらのことはすべて、光の形而上学に一切言及することなく行なわれた。だがここで、光の形而上学とわれわ

れの解釈学的問題提起とのあいだにある親近性に着目するならば、われわれの助けとなるのは、光の構造が明らかに新プラトン主義に立つキリスト教思想のスタイルをとった感覚的・精神的な光源という形而上学的観念から取り出せることである。これは、すでにアウグスティヌスによる創世記の教義的解釈から明らかになる。アウグスティヌスはその注解で、ものの区別や光を授ける天体の創造が起きる以前に光が創造されることに注目している。[118] 特に彼が重視しているのは、天と地の最初の創造が、まだ神の言葉なしに起きている点である。光の創造に際してはじめて、神は語るのである。光が呼ばれ、創造されるこの言明を、アウグスティヌスは被造物の区別を可能にする精神的な光の生成と解釈している。光によってはじめて、天と地という最初に創造された無定型のかたまりが、さまざまな形に形成されていくようになる。

アウグスティヌスの深遠な創世記注解のなかに、われわれが解釈学的世界経験の構造分析において展開した、言語のあの思弁的解釈の先駆けが認められる。それによれば、言葉の単一性から、思考されたものの多様性がはじめて現れることになる。これと同時にわかることであるが、光の形而上学によって美に関する古代の概念のある一面が有効に働くことになり、実体形而上学との連関や無限な神の精神との形而上学的関係から切り離されて、その権利を確保する。古典期ギリシア哲学における美の地位に関するわれわれの分析は、それゆえ、われわれにとっても、形而上学のこうした局面になお生産的な意義が認められるという結果をうる。[119] 存在が自ずからの表出（Sichdarstellen）であること、そしてすべての理解が出来事であるということ、この最初と最後の洞察は、実体形而上学の地平を超えているし、また同じように、実体概念が主観性と科学的客観性の概念に吸収される際にこうむった変容をも超えている。このように美の形而上学は、われわれの問題提起にとっての結論をもたらしてくれる。いまや、一九世紀の論議においては

課題として現れたように、芸術と芸術的なものの真理要求を——あるいはまた、歴史の真理要求および精神科学の方法論の真理要求を——科学論的に正当化することはもはや問題ではない。いまやむしろ重要なのは、はるかに普遍的な課題であって、解釈学的世界経験の存在論的背景の効力を発揮することである。

美の形而上学からは、特にふたつの点に照明が当てられることになる。すなわち、それは、美が現れ出ることと理解できることに納得することとの関係から生じることであって、ひとつは、美の現れも理解の存在様式も生起としての性格をもっていることであり、——次いで、解釈学的経験が伝承された意味の経験として直接性に関与していることである。この直接性によって、美の経験はこれまで、およそ真理のあらゆる明証性の経験と同じに際立っている。

一、まず、光と美に関する伝統的な思弁を背景として、われわれが解釈学的経験の内部で事柄の行為に認めた優位が正当と認められる。つまり明らかに、ここで問題となるのは神話学でも、ヘーゲル流の単なる弁証法的反転でもなく、近代の科学方法論に対して揺るぎない古来からの真理要素の持続的な働きである。われわれが用いてきている概念の語史がすでに、そのことを示している。これをわれわれは次のようにまとめた。すなわち、美は意味あるものすべてと同様に〈直ぐにわかる〉〈本訳書第I巻29ページ訳注（二八七頁）参照〉のである。

「直ぐにわかる」という概念は、修辞学の伝統に属している。εἰκός（エイコス　真実らしいもの）、verisimile（ウェリシミレ　本当らしい）、wahr-scheinlich（真実らしい）、einleuchtend（直ぐにわかる）といった一連の言葉は、証明され、知識となったことが真実で確かなのに対して、それ固有の正当性を守っている。われわれが共通感覚に特別の意味を認めたことを思い出してもらいたい。[120] それに加えて、illuminatio

（照明、霊感）、Erleuchtung（ひらめき）という言葉からは、神秘的・敬虔主義的な響きが、「直ちにわかる」ということに働きを及ぼしているかも知れない（この響きは、たとえばエーティンガーの言う共通感覚のなかにも聞き取れた）。いずれにせよ、どちらの領域でも光の隠喩法が用いられているのは偶然ではない。出来事または事柄の行為について語ることは、事柄から要求されている。直ぐにわかるということは、つねに語られたことであって、提案、計画、推測、論証といったことである。そこでつねに同時に考えられるのは、直ちにわかるものは、証明されているわけでも、それだけで確実というわけでもなく、そうしたものはありうるし、また想像できるという範囲で卓越した効果を示していることである。そのようなわけで、われわれは、それに対する反証が正当と思うことがあっても、その論証に直ぐにわかるところがあるのを認めることさえできる。その際、それがわれわれ自身が正しいと見なすことにそっくり一致しているのかは不問に付され、ただ、それは〈それ自体で〉わかる、つまり、なにかそれを支持しているものがある、とだけ言われる。美との関係は、そうした言い回しではっきりしている。美しいものも心を捉えるが、われわれの見識や評価の全体にただちに組み込まれているわけではない。いや、美は一種の経験であり、この経験は、魔法や冒険のように、われわれの経験全体の内部で湧き出てくると、全体から際立ち、解釈学的統合という固有の課題となるが、それと同じように、直ぐにわかるものもつねに明らかになにか驚きをもたらすものであって、考察される対象領域を拡大する新しい光明の出現とも言えるのである。

解釈学的経験が、こうした領域に属しているというのも、この経験も純粋な経験の出来事であるからである。語られたことのなにかがわかるということは、どの点でも、確かめられ、判断され、決定されているわけではなくとも、実際に、伝承がわれわれになにかを語りかけているところではつねに起きている。

伝承されたものは理解されることによって、その正しさが認められ、それまでわれわれを取り囲んでいた地平に変化が生じる。それは、すでに指摘した意味で現実の経験である。美の生起も解釈学的な出来事も、ともに人間の実存が有限であることを基本的な前提としている。美が無限の精神にとって、われわれにとってと同じように経験されうるのかどうか、と考えてみればよい。無限の精神は、眼前にある全体の美とは違ったものを見ることができるであろうか。美の〈出現〉は人間的で有限な経験のためにとっておかれているようである。中世思想にはこれと似た問題があった。すなわち、神が一者であり多数でないならば、神においては美はどのようにありうるのかという問題であった。神における多数の包含（complicatio）に関するクザーヌスの理論が、はじめて満足のゆく解決を示した（すでに引用したクザーヌスの『美についての説教』を参照のこと）。ヘーゲルの無限知の哲学にとって、芸術は概念と哲学のなかに止揚される表象の一形式であるということが、ここから当然の帰結として出てくるように思われる。同様に、解釈学的経験の普遍性は、無限の精神には原理的になじまないと言ってよかろう。無限の精神は意味であるものすべて、すなわち思考で捉えられるもの（νοητόν）すべてを自分自身のうちから展開し、自分自身を十全に観照することによって、思考可能なものすべてを思考するからである。アリストテレス的な神は（ヘーゲル的な精神も）、〈哲学〉というこの有限な実存の運動を置き去りにしてしまった。哲学〔知を愛〕する神々はいない、とプラトンは言っている。[121]

　ギリシアのロゴス哲学は解釈学的経験の基盤、すなわち言語という中間を、じつに部分的にしか明らかにしていないのではあるが、われわれが繰り返しプラトンを拠りどころにできたのも、明らかに、プラトン的な美の理論がもつこうした別の側面のおかげである。プラトンの美の理論は、アリストテレス的・ス

コラ哲学的な形而上学の歴史のなかを底流のように流れており、ときに、新プラトン主義やキリスト教の神秘思想および神学ならびに哲学における唯心論に見られるように表面に現れてきた。こうしたプラトン主義の伝統のなかで、人間的実存の有限性にかかわる思考に必要な概念的語彙が形成されたのである。[122]プラトンの美の理論と普遍的解釈学の理念とのあいだに生まれた親縁性も、このプラトン的伝統の連続性を証明している。

二、存在とは言語、すなわち自ずからの表出であるというのが存在論の基本構成であることは、先に解釈学的存在経験から明らかになったが、しかし、この考え方を前提とすれば、そこからは単に美の生起性と理解すべての出来事としての構造だけが帰結するのではない。美のあり方が普遍的な存在構成の下図となることが明らかになったように、同じことが美に共属する真理概念についても示されるであろう。ここでもまた、われわれは形而上学的な伝統から出発することができるが、ここでも解釈学的経験にとって、こうした伝統のなにがなお有効であるのかを問わなければならないであろう。伝統的形而上学によれば、存在者が真であることはその超越論的な規定に属し、善であることときわめて緊密に結びついている（善である一方、それとともに美であることが現れる）。こうして、われわれはトマスの次の言葉を思い出すことになる。美は認識との関係で、善は欲求との関係で規定されなければならない。[123]それを見ることで欲求が安らぐものは美しい（cuius ipsa apprehensio placet）。美は善であることを超えて、認識力に向かう順序を付加する（addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam）。美の〈現れ〉は、ここでは光のように現れ、形あるものの上に輝く（lux splendens supra formatum）。

われわれはトマスのこの言い方を、またもやプラトンに依拠して、形相論の形而上学的文脈から切り離

そうとしている。プラトンははじめて、美のなかにその本質的契機としてアレーテイア（真理 ἀλήθεια）が含まれることを指摘したが、彼がそれによってなにを意図していたのかは明白である。美、すなわち善の現れ方は、自己自身をその存在において明らかにし、自己を現し示すのである。このように自己を現したものは、自己を現すことによって、自己自身から区別されるというわけではない。それはそれ自体で存在するなにかではないし、他なるもののために存在するなにかほかのものでもない。それはなにか他のものに依りそっているのでもない。それは外からなにかの形の上に降り注がれた輝きではない。むしろ、そのように輝いて自己を現すことは、その形態そのものの存在構成である。ここからいまや帰結されるのは、美しくあるという観点において、美はつねに存在論的に〈像〉として理解されなければならないということである。〈それ自身〉が現れているのか、あるいはその模像が現れているのかの区別はない。すでに見たように、美の形而上学的特徴はイデアと現象のあいだの裂け目を閉じるということであった。美が〈イデア〉であることはまったく確かである。言い換えれば、美は存在のひとつの秩序に属しており、それ自体つねに変わらないものとして、現象界の流れを超えている。だが同様に確かなのは、美はそれ自身で現れるということである。このことは、すでに見たように、けっしてイデア論に異議を申し立てることではなく、イデア論の問題を集中的に例証することを意味している。プラトンが美の明証性に訴えるとき、彼は〈それ自体〉と模像との対立に固執する必要はない。この対立を設定するのも、解消するのも、美そのものにほかならないからである。

プラトンを想起することは、いまや、真理問題にとってふたたび重要になる。芸術作品の分析においてわれわれは、自ずからの表出を芸術作品の真の存在と見なすべきであることを証明しようとした。この目

的のために遊びの概念を取り上げたのであるが、それによってわれわれはすでに、より普遍的な関連に入り込むように指示された。というのも、そこでわれわれにわかったことであるが、遊びのなかで自らを現すものの真理は、遊びの出来事に加わる以外には、〈信じる〉ことも〈信じられない〉こともないからである。[124]

美学の分野では、このことは自明である。詩人が予言者のように称えられる場合でも、それだからといって、詩を実際の予言だと考えたりはしない。たとえばヘルダーリンが神々の帰還を歌ったときのように。むしろ、詩人が予言者であるというのは、なにがありなにがあったか、そしてなにがあるようになるのかを自ら表現し、それを自ら証言するからである。たしかに詩の言表は曖昧さをともなっており、それはまったく神託に似ている。しかし、そうであるからこそ、解釈学的な真理がある。それを美的な無責任と見て、真剣さに欠けるという者は、解釈学的世界経験にとって人間の有限性がいかに根本的であるかということを明らかに見そこなっている。曖昧であるのは、神託の弱みではなく強みである。ヘルダーリンやリルケが実際に彼らが描いた神々や天使の存在を信じていたのかどうかを確かめようとする者は、空(くう)をつかもうとしているのである。[125]

美的適意（快さ）を利害関心のない適意とするカントの根本的な規定は、単に、趣味の対象が有用なものとして用いられたり、善として求められたりするものではないという消極的なことを考えているのではなく、積極的なことを意図している。つまり、〈現存在〉は快さの美的内容、すなわち〈純粋な光景〉には、なにも付け加えることができないということである。なぜなら、美的存在は自ずからの表出にほかならないからである。道徳的な見地から見てはじめて、美しいものがそこに存在することの関心が生じる。

たとえば、ナイチンゲールの鳴き声に対する関心が生まれるのは、カントによれば、その鳴き声をまねてひとを欺くときに道徳的な感情が害されるからである。美的存在とはこのようなものであるから、ここではなにも認識されないのだから真理を求めるわけにはいかないだろう、と結論づけることには、むろん疑問の余地がある。われわれは美学に関する分析に際して、カントの問題設定をこの点で狭めている認識概念の狭さを指摘した。そして芸術の真理への問いを起点として、解釈学への道を見いだしたところから、われわれにとって芸術と歴史が結びついたのである。

解釈学的現象に対しても、理解をただ、テクストの〈真理〉に無関心であるような文献学者の内在的な努力とのみ捉えるならば、それは不当な狭隘化であることが証明された。他方、当然明らかになったことは、テクストの理解が真理への問いを優れた専門知識の見地からあらかじめ決めたり、理解に際して自分の優れた専門知識のみを楽しんだりすることは許されないということである。むしろ、解釈学的経験の全く貴重なところは——人間の認識一般にとっての歴史の意味も——ここでは、伝承のなかで出会うものが単に既存の知識に組み込まれるだけではなく、われわれになにかを語る、という点にあるようにわれわれには思われた。そのとき理解は、当然のことながら、書かれたもの一切合切を〈理解〉する技術的名人芸で満足するものではない。むしろ理解は真正な経験、すなわち真理としての力を発揮するものとの出会いなのである。

そうした出会いそのものが、すでに論究したさまざまな理由で、解釈という言語的遂行のなかで完成し、それとともに、言語や理解という現象が存在と認識一般の普遍的モデルであることが明らかになり、それによって、いまや理解のなかで働いている真理の意味がいっそう正確に規定できるようになる。それ以前

にわれわれは事柄を言語へともたらす言葉そのものが、思弁的な出来事であることを認識していた。言葉の真理は、まさにそれをもって語られることのなかにあるのであって、無力に主観的な偏りに閉じこもった考えのなかなどにはない。ここで思い出しておくべきは、あるひとが語っていることを理解するのは、話者の心理内容を推測する感情移入の働きではないということである。たしかに、どのような理解にも、言い表されたことがその場面からの意味の補完によって確定する面がある。しかし、こうした状況や文脈による確定は、語られたことが意味全体につながるように補い、言われたことがはじめて言われたものとなるようにするのであって、語るひとにではなく、言い表された内容に付け加わるのである。

これに対応して、詩的な言表は、意味が言表のなかに完全に溶け込み、一体化した特殊な場合であることが明らかにされた。詩においては、「言語にいたること」は、秩序関係のなかに入り込むことのようであり、そうした関係が語られたことの〈真理〉の支えとなり、また保証となるのである。「言語にいたること」はすべて詩的な言表ばかりではなく、どこか次のような証言が当てはまる。すなわち、「言葉の欠けるところ、いかなるものもあることなかれ」*。語るとは、すでに強調したように、けっして単に一般概念のもとに個別を包摂することではない。言葉を用いることによって、具体的に与えられたものは、一般的なものが個別事例として用いられているのではなく、語られたことそのもののうちに現前しているのである——ちょうど美のイデアが美しいもののうちに現前しているように。

その際、真理と呼ばれるものは、ここでもまた、遊び（Spiel）の概念をもとにもっともよく規定できる。すなわち、理解の際、われわれと出会う事物の重みが、いわばどのように働きかけてくる（sich ausspielen）のかということは、それ自身が言語的な過程であり、いわば意味されていることの周りを戯れる

（umspielen）言葉との遊び（Spiel）なのである。言語による遊び（sprachliche Spiele）はまたまさに、われわれが学ぶ者として——いつわれわれは学ぶことをやめるだろうか——世界の了解へと自己を高める場である。そうしたわけで、ここで遊びの本質に関するわれわれの確認を思い起こすことが許される。つまり、遊ぶ者の行動は、主観の行動として理解されるべきではない。むしろ遊びこそが、遊ぶことにほかならないからである。遊びは遊ぶ者たちをそのなかに引き入れ、そうして、遊びそのものが遊びの運動の本来の主体（基体 subjectum）となるのである。[126] 同様に、ここで問題となっているのは、言語との遊びや世界経験あるいは伝承がわれわれに語りかける内容との遊びといったことではなく、言語そのものの遊びである。言語はわれわれに語りかけ、提案しては撤回し、問いかけ、そして答えをもって満たされるのである。

それゆえ理解が遊びであるのは、理解する者が戯れに身を引いたり、自身に示された要求に対して責任ある態度表明を控える、というようなことではない。そのような態度保留を可能にする自己所有の自由は、ここではまったく与えられていない。そうしたことは遊びの概念が理解に適用されるから言えることであろう。理解する者は、出来事にすでにあらかじめ組み込まれており、まさにそれによって意味のあることがわかってくる。それであるからこそ、遊びというこの同じ概念が、美の経験に用いられたように、解釈学的な現象にも用いられる十分な根拠がある。われわれがテクストを理解するとき、テクストの意味内容がわれわれを惹きつけるのは、美の働きとまったく同じである。われわれがいわばわれに返り、自分に向けられた意味要求を吟味することができるまえに、テクストの意味内容は自らの真価を発揮し、いつもすでにわれわれの心を捉えているのである。美の経験と伝承の意味の理解のなかでわれわれに出会うものは、じつに、遊びの真理となんらかの共通性がある。われわれは理解する者として真理の出来事に組み込まれ

ており、なにを信じるべきかを知ろうとするときには、いわばすでに手遅れである。

したがって、たとえわれわれの認識の意志が、つねに先入見の呪縛からの解放を目指さなければならないにせよ、あらゆる先入見から自由であるような理解は、間違いなく存在しない。われわれが考究し、全体として示したのは、科学的方法の使用が認める確実性は、真理を保証するには不十分であるということである。このことは特に精神科学に妥当する。しかし、それは精神科学の学問性を低下させることではなく、逆に、精神科学が古来から掲げてきた特別な、人間的な意義への要求の正当化を意味している。精神科学の認識において、認識者自身の存在もそれにかかわり合っているということは、たしかに〈方法Methode〉の限界を示している。しかし、それは学問の限界を示すのではない。方法という道具がなしえないことは、むしろ真理を保証する問いと探究という規律を通してなされなければならないし、またそれによって真理が保証されるのである。

付論Ⅰ　本訳書第Ⅰ巻五四頁原注（55）「様式（Stil）概念」に関して

文体（シュティール）（Stil）の概念はこれまで自明なものとして議論されてこなかったことのひとつであるが、歴史意識はそれら自明なものに依存している。そういうことになった理由は、従来ほとんど探究されたことのなかった語史を一瞥すれば明らかになるであろう。概念というものは、大方がそうだが、その語がもともと使われていた適用領域からの転用によって定着する。しかも、まずそこで形作られるのは歴史的な意味ではなく、規範的な意味である。こうして〈文体〉は、古典修辞学の近代の伝統においては、かつて弁論の種類（genera dicendi）が意味していたものにとって代わった。ということは、規範概念になったのである。また、語り方や書き方にはさまざまな種類があり、それぞれの目的や内容に応じて適切に用いられ、種別の要求を満たす。これが文体の種類である。もちろんそのような文体論や、その正しい用法のほかに、誤った用法もある。

したがって、書いたり自己表現したりする技能をもっている者は、正しい文体を守ることが求められる。こうして文体の概念が最初に現れたのはフランスの法律学らしく、そこでは manière de procéder、すなわち、一定の法的要求を満たしている訴訟手続きを意味していた。一六世紀以降、この概念は、言語的な表現法一般に用いられるようになる[127]。文体という語が用いられる根底には明らかに特定の見解がある。すなわち、技法にかなった表現に対して、あらかじめ特定の要求事項は独立した、特に統一性の要求があり、

そのつど表現される内容とは無関係なのである。パノフスキー[128]やW・ホーフマン[129]が蒐集した用例のなかには、スティーレ（stile）という語と並んでマニエーラ（maniera）およびグストー（gusto）という名称が挙げられており、この規範概念に対してジャンルの要求が文体の理想としているのである。

しかしこれと並んで、はじめから、stileという語の個人に対する用法もある。文体は個別の手蹟（individuelle Hand）で、同じ芸術家のさまざまな作品のなかのどこにでも認められるものでもある。この転用は、すでに古代において、特定の弁論の種類（ゲネラ・ディケンディ）に対する代表的な古典作家を規範化（カノン）する訓練に根ざしているのであろう。事実、概念として見た場合、文体という概念をいわゆる個人的なスタイルに用いることは、同じ意味を首尾一貫して適用することである。つまり、この意味での文体も多種多様な作品における統一性、つまり、ある芸術家に特徴的な表現様式を他の芸術家から区別する手段を指している。

このことは、ゲーテの用法にも見られ、以後標準となった。ゲーテの様式（シュティール）の概念は、手法（Manier）の概念と区別するために生じたのであり、明らかにふたつの側面を統合している[130]。ある芸術家が自らの様式を作り出すのは、もはや愛情をこめて模倣するからではなく、模倣と同時に自分自身の言葉を作り出すからである。芸術家は所与の現象と結びつきをもつが、しかしそれによって拘束されはしない。――むしろそうすることで自分自身を表現している。つまり、〈忠実な模倣〉と個人的な手法（捉え方）の一致が稀であるとしても、まさにその一致が様式の本質である。したがってある個人の様式の場合においても、様式の概念には規範的な契機が含まれている。〈自然〉すなわち事物の〈本質〉は認識と芸術の基盤であり、偉大な芸術家であっても、そこから離れることが許されないし、ゲーテによれば、事物の本質とのこうした結びつきのゆえに、〈様式〉を個人に当てはめることも明らかに規範的な意味を保っているのである。

ここには容易に古典主義的な理想が見てとれる。しかし同時にゲーテのこの用法は、様式の概念につねに含まれている概念的な内容を明確にするのに適している。様式はけっして単なる個別の表現ではなく、――様式ということによってつねに確固とした、客観的なものが意味され、それが個別な表現形成を拘束しているのである。歴史的なカテゴリーとしてのこの概念の使用法も、このように説明することができる。つまり、歴史的に振り返ってみた場合、どの時代の趣味も、そのような拘束力をもっていることがわかるのであり、その意味では、様式（Stil）の概念が芸術の歴史に適用されたことは、歴史意識の当然の結果である。とはいってもその際に、様式の概念に本来含まれていた美的な規範（真の様式 vero stile）の意味は、その記述的な機能が優先するために失われてしまったのである。

もちろんこれによって、芸術史の領域全般において様式概念が獲得したような独占的な妥当性がこの概念にふさわしいものであるか、――さらにまた、それが芸術史の領域を超えてそれ以外の歴史的な現象、たとえば政治的な行為にも応用しうるかということについて決着がついたわけではない。

まずこのふたつのうちの第一の問いに関して言えば、歴史的な様式の概念は、それが支配的な趣味を重んじることが唯一の美的尺度になっている場合には、つねに正当であることは疑いないと思われる。それゆえ、この概念は、まず第一に、装飾的な現象すべてに当てはまる。装飾はその本来の役割が単独なものではなく、他のなにかに付随し、それを生活連関というひとつのものに組み込むことにあるからである。装飾的なものは、明らかに、なにかに付随して働く性質として別種の役割をもつ、つまり使用されるものに付属するのである。

これに対して、様式史的な視点をいわゆる自由芸術作品に拡大することが正当であるか否かに関しては、

とにかく問題にすることはできる。ところで、いわゆる自由芸術作品も、ある生活連関にその本来の場をもつことは先に明らかにしたところである。そうした作品を理解しようとする者は、自分本位の体験価値をそこから読み取ろうとすることは許されないわけで、正しい態度、しかもとりわけ歴史的に正しい態度をとらなくてはならない。

つまり、事実ここにも違反してはならない様式上の要求がある。しかしそうかといって、芸術作品が様式史的な意味しかもっていないということではない。この点でゼードルマイアーの様式史批判はまったく正しい。(131) 分類学的な関心は様式史によって満たされるが、本来芸術面とは関係がない。とはいえ、様式の概念は、本来の芸術学にとってもそれなりの意味をもっている。というのは、芸術学的な構造分析もゼードルマイアーが主張しているように、当然のことながら、正しい態度と言われていることに関しては、様式史的な要求を満たしていなければならないからである。

再生産を必要とする芸術ジャンル（音楽、戯曲、舞踊など）においては、これはまったく明白なことである。再現は様式に則していなければならない。つまり、時代の様式と作家の個人的な様式が要求していることがなんであるかを知っていなければならない。もちろんこの知識がすべてというわけではない。〈歴史的に忠実な〉再現は、真の芸術的な再生産の成果ではない。すなわち、それによって作品が芸術作品として表現されるわけではない。むしろそれは、そもそものようなことが可能である場合には、教育目的の産物ないしは歴史研究の単なる資料であろう。たとえば、作曲家自身が指揮した演奏の録音がそれに当たるかも知れない。ただ、ある作品のいかに生き生きとした再生であろうとも、それは事柄の様式史的な側面によってある種の制約を受けるのであって、違反は許されない。事実、様式は芸術の〈基盤〉、

本質的な条件のひとつであり、再生産に即してそのように現れてくるものは明らかにあらゆる芸術ジャンルに対するわれわれの受容行為に働いているのである（再生産はそうした受容に役立つ特定の媒介にほかならない）。様式の概念は（これと類縁の趣味の概念と類似している。様式に対する感覚（センス）（Stilgefühl）という言い方を参照）、たしかにけっして芸術経験と芸術の学問的な認識にとって十分な視点ではないが――十分であるのは装飾の分野においてのみである――、しかしそれは芸術の理解にとって、必要な前提ではある。

ところで、この概念は政治史にも転用可能である。行動の仕方にもスタイル（Stil）がありうるし、また、運命的な出来事の経過のなかに様式が刻印されることもありうる。これはなによりもまずは規範的な意味である。われわれがある行為について語るとき、偉大な様式*（großer Stil）とか、生きた、本当の様式（wirklicher Stil）と言うのは、美的に判断しているのである[132]。たとえば政治的な用語において特定の行動様式を眼目におく場合でも、それは基本的には美的な様式概念である。そのような行動様式を示すことで、他のひとびとに対して自分の姿を挙示し、それによって他のひとびとはどのような人間を相手にしているのかがわかるのである。ここでも、様式が意味しているのは表現の統一性である。

ところが、この様式概念を歴史的なカテゴリーとしても使用してよいかということになると疑わしい。芸術史の様式概念を一般史に転用する際に前提となるのは、歴史的な出来事をそれ独自の意味で捉えるのではなく、その時代の特徴となる表現形式全体のなかでその出来事を考えることである。だが、ある出来事の歴史的な意味は、それが表現的現象としてもつ認識価値と一致する必要はなく、もしもわれわれがその出来事を、そのように表現的現象として理解することで理解したと考えるのは、誤解を招くことになる。

もしも様式概念を、特にエーリヒ・ロートハッカーの論議のように、実際に一般史に拡大し、それによって歴史的な認識がえられると期待するならば、歴史そのものがなんらかの内的なロゴスに従っていることを前提とせざるをえなくなるであろう。このことは、個々の発展系列には当てはまるかも知れないが、そのような条件付きの歴史は現実の歴史ではなく、マックス・ウェーバーが有機体説批判において示したように、記述上の正当性があるにすぎない理想型的な構成物である。出来事を様式史的に考察するという態度は、様式史的にしか考えない芸術史の考察と同様に、現実の歴史においてはなにかが生起しており、単に理解可能な経過が展開しているだけでないという、歴史の決定的な規定に適合しえないであろう。われわれはここで精神史の限界に直面しているのである。

付論Ⅱ　本訳書第Ⅰ巻二一三頁「演技への時間の侵入」に関して

機会性（Okkasionalität）は作品の意味要求（Sinnanspruch）における意味契機として現れざるをえないが、作品の背後にいわば隠されていて、解釈によって発見されることになる、折々の事柄の痕跡ではない。もしそのような痕跡であれば、作品が成立した状況を復原することによってしか全体の意味を理解できるようにならないであろう。しかし、機会性が作品そのものが求める意味の契機であれば、逆に作品の意味内容の理解を経由する道は、同時に歴史家にとって、作品が語りかけているもとの状況に関してなんらかのことを知りうる可能性でもある。ところで、われわれは、美的な存在の存在様式に関して原理的な考察を

行なってきたが、それによってすべての特殊な形式を超えた、新しい正当性が機会性の概念に与えられることになっていた。そのように芸術という遊びは、美的意識が主張するのとは違って、空間と時間を超越するものではない。たとえこのことを基本的に認めるにしても、最近カール・シュミットがハムレット劇に関して行なったように、演劇への時代の侵入を問題にすることは許されないであろう。[133]

たしかに、歴史家の関心は芸術という遊びの形成のなかに、遊びを時代とからみ合わせるさまざまな関係を探究することであるかも知れない。しかし、カール・シュミットは、私の見るところ、歴史家にとって正当なこの課題にともなう困難を過小評価している。彼は、その隙間を通して同時代の現実が漏れ出るばかりか同時代に対して作品が果たす機能を認識させるような裂け目が、演劇（Spiel）のなかに認めることができると信じている。しかし、こうした手続きが困難に満ちていることは、たとえばプラトン研究の例が示した通りである。たとえ純粋な体験美学の先入見を排除し、芸術の遊びを同時代の政治的な連関のなかに置き入れることが原理的には正しいとしても、『ハムレット』をモデル小説のように読むことが要求されたりすれば、『ハムレット』の場合は見当違いであると私は思う。演劇への時代の侵入が演劇のなかの裂け目として認識されようとも、私の見るところ、そうしたものはここにはまったくない。演技そのものにとって、カール・シュミットが想定しているような、時代と遊びの対立はまったく存在しない。むしろ演劇（Spiel）は時代を、その演技のなかに取り込んでいる。これこそが文学の偉大な可能性であり、それによってはじめて文学はその時代のものとなり、また、時代も文学に耳を傾けるのである。こうした一般的な意味においては、ハムレット劇も政治的なアクチュアリティーを十分に含んでいることは確かである。しかし、そこからエセックス伯やジェームズ一世に対する詩人の隠された政治的加担を読み取るに

しても、作品はそれを容易には証明しないであろう。また、たとえ詩人が現実にそうした党派に属していたとしても、――彼が創作した演劇自体が作者の加担を隠蔽してしまうことになって、カール・シュミットの慧眼でさえ挫折せざるをえないであろう。詩人が読者の心を捉えようとしたならば、彼は読者のなかに反対党派もいることを考慮せざるをえなかったのは全く確かなことである。そのようなわけで、実際には、時代への演劇の侵入こそがここでわれわれの目の前に示されるのである。演劇は両義的であるから、その予測不可能な作用は、上演されてはじめて展開しうるのである。演劇の本質からすれば、一義的に理解するにはただ見抜きさえすればよいような偽装された目的の道具にはふさわしくないのであって、むしろ遊びとして、解消しがたい曖昧さのなかにとどまっているのである。演劇に含まれている機会性は、それがあってはじめてすべてが真の意味をもつといった、あらかじめある関係ではなく、逆に作品そのものこそ、その表現力であれこれの機会を実りあるものにしうるのである。

したがってカール・シュミットが、私の見るところ、誤った歴史主義に陥っているのは、たとえば女王の罪の問題が未解決のままにされていることを政治的に解釈し、そこに一種のタブーを見るからである。実際に演劇の現実は、本来のテーマの周りをつねに不確かなものが暈(かさ)のように取り巻いていることで成り立っている。すべてが始めから終わりまで理由づけられているような戯曲は、きしみを立てて動く機械のようなものである。出来事が計算通りに運ぶのは、偽りの現実であろう。むしろ演劇が現実の演劇になるのは、それが観衆に、すべてではなく、彼らの日常のあわただしい生活のなかで通常理解していること以上のことを、わずかでも理解させる場合である。未解決にとどまるものが多いほど、理解、すなわち、遊びのなかで示されていることを自らの世界のなかに、そしてきっと、自らの政治的な経験世界のなかに移

し替えることが、それだけ自由に行なえるようになるのである。

果てしなく多くのものを未決定にしておくことはおよそ実り豊かな物語の本質のように私には思われるし、言ってみればすべての神話の要素なのである。まさにその不確定性のゆえに、神話はつねに新しい発想を生み出させることができ、主題の地平を別の方向に展開してやまない。（たとえばファウスト物語を作り出した、マーロウからポール・ヴァレリーにいたるさまざまな試みを考えてみればよい。）

ところで、なにも語られていないことのなかに政治的な意図を見るといった、たとえばカール・シュミットのように、女王のタブーを取り出すのは、遊び本来の意味、すなわち、さまざまな可能性をためすことによって本領を発揮するものであることを見誤ることになる。演劇という遊び（Spiel）が本領を発揮することは、美的仮象という閉じられた世界に根をおろしているのではなく、時代への絶えざる介入として遂行されるのである。芸術作品の本質である生産的な多義性は、たえず新たに出来事になるという遊びの本質規定の別の表現にすぎない。こうした基本的な意味において、精神科学における理解は芸術作品の直接的な経験ときわめて密接にあい並んでいる。学問によって行なわれる理解もまた、伝承の意味の次元を活性化させ、またそれをためすことに本質がある。まさにそれゆえに、理解そのものもまた、本書の考究において明らかにされるように、出来事である。

レーヴィットが行なったハイデガーのニーチェ解釈との対決[134]も、個々の点では正当な反論になっているが、全体としては、レーヴィットがそれと見抜けずに、理念形成（Idealbildung）一般の原理に対抗してニーチェの自然性の理念（Ideal）をもち出している、という矛盾をかかえている。ハイデガーがニーチェをアリストテレスと同列において問題を故意に先鋭化させた――これは、ハイデガーにとっては、ニーチェをアリストテレスと同じ地点におくということでは、かならずしもないのであるが――とき、ハイデガーが考えていたことは、この矛盾によって理解できないものとなってしまう。だが、レーヴィット自身は、逆に、ニーチェとアリストテレスを同列におくということの短絡に惑わされて、ニーチェの永劫回帰説をアリストテレスのある種のよみがえりのように扱うという不合理へと導かれてしまう。実際、アリストテレスにとって、自然の永遠の循環は存在の自明な相である。人間の道徳的・歴史的な生は、彼において、宇宙にその模範が見られるような秩序に依然として関係づけられている。そのようなことをニーチェは一切語っていない。ニーチェはむしろ、存在の宇宙的循環を、人間の現存在がそうした循環に対して示す対立からしか考えていない。同じものが永劫回帰をするということの意味は、人間に対する教え、すなわち、人間的意志に対する法外な要求であって、未来と進歩に対して人間がいだくすべての幻想をうち砕いてしまう。ニーチェが永劫回帰説を考えたのは、したがって、意志の緊張のなかにおかれた人間を的確に表現するためであった。自然はここでは人間のことなどは知らないものとして、人間のほうから考えられてい

る。そこで、ニーチェの思想の統一性を理解しようとするならば、近年の転位のように、もう一度自然を歴史に対抗させようとすることはできない。レーヴィット自身は、ニーチェにおける未解決の葛藤を確認することにとどまっている。こうした確認をすれば、さらに問いを進めて、そのように袋小路に入り込むことがどのように可能だったのか、つまり、なぜニーチェ自身にとってそれが束縛や挫折ではなく偉大な発見であり偉大な解放となったのかと考えるべきではなかろうか。こうした問いに対する答えは、レーヴィットには見つからない。だが、これこそ、われわれが理解したいと思っていること、すなわち、自ら考えることによって遂行可能にしたいと思っていることである。ハイデガーはこれを企てた。すなわち、彼はニーチェの言明を整理するための準拠系を組み立てた。この準拠系がニーチェ自身によって直接言明されていないわけは、そのような再構成そのものの方法的意味にある。逆に、レーヴィットを逆説的に見ると、彼自身がニーチェの破綻としか見なしえないことを、自ら繰り返しているのである。すなわち、レーヴィットは反省されざるものを反省した。彼は自然性の名において哲学に対抗して哲学し、健全な人間悟性、いわゆる常識をたてにとっている。しかし、常識が本当に哲学的な議論であるならば、哲学はとうの昔に終わっていたであろうし、それとともに常識に頼るということもなくなっているであろう。レーヴィットがこの陥穽から脱出するには、自然と自然性への依拠が自然でも自然なことでもないことを認めるほかはないのである。

レーヴィットが理解に関するハイデガーの言明のもつ超越論的意味をかたくなに聞き流そうとしていることは、(135)二重に不当であるように私には思える。まず、すべての理解の根底にあり、課題としてけっして否定できないことをハイデガーが発見したことを見ていない。さらに、ハイデガーの解釈にしばしば現れる暴力的なところが、彼の理解に関する理論に由来するものではけっしてないということを見ていないのである。ハイデガーの暴力的な解釈は、テクストの生産的な誤用であって、むしろ、どちらかと言えばハイデガーにおける解釈学的意識の欠如を露呈している。明らかにテクストの特定な側面に過度の共鳴を起こして釣り合いを歪めているものは、ハイデガーに独特な、内容的な関心による過度の暴力である。伝承されたテクストに対する、ハイデガーの性急な態度は、彼の解釈学理論の帰結ではない。それはむしろ、歴史意識が形成される以前に、伝承を〈非批判的に unkritisch〉同化することにより精神的伝統を形成し続けてきた偉大なひとびとの態度に似ている。それにもかかわらずハイデガーが科学の基準に適応して、自分は伝承を生産的に同化しているのだと、ときとして文献学的に正当化しようとしたことだけは、文献学からの批判を呼び起こした。理解についての彼の分析の正しさは、このことによって損なわれるのではなく、結局は確認されるのである。理解に際してつねに、理解されるべき見解が、解釈者を支配している意味傾向の暴力に抗して、自己主張せざるをえないことがある。われわれがテクストに言われている事柄から要求されるからこそまさに、解釈学的な努力が必要となる。逆に、事柄から要求されていなければ、

伝承はまったく理解できない。ただし事柄にはまったく無関心な心理学的または歴史学的な解釈は別であって、その場合、もはや理解は行なわれていないのである。

付論V　本訳書本巻七三九頁に関して

奇妙なことに、リヒャルト・ハルダーのような功績を挙げたプロティノス研究者でさえ、彼に許された最後の講演の機会に、原典の概念をその〈自然科学的な起源〉のゆえに批判している。[136] たしかに、表面的に行なわれている原典研究に対する批判としてはそれなりに正当ではある——ところが原典の概念にはそれよりも立派な正当性がある。この概念は哲学的なメタファーとしてはプラトン的・新プラトン的な起源をもつ。この場合に主要なイメージとなっているのは、見えない深みから澄んだ新鮮な水が湧き出していることである。このことを特にはっきり示しているのは、しばしば行なわれていたペーゲー（泉）とアルケー（起源）の並置（πηγὴ καὶ ἀρχή）である。[137]——泉（fons）の概念が文献学の術語としてはじめて導入されたのは、おそらく人文主義の時代であり、それが当初意味していたのは、原典研究において知られている概念ではなく、ad fontes すなわち原典への回帰、ないしは古典作家たちの改変されていない本来の姿に戻れというスローガンである。この点でもわれわれの確認したところが立証される。すなわち、文献学はテクストのなかに見いだされるべき真理を追求する。——この概念が現在のわれわれによく知られた技術的な意味に変わったとしても、原典が不純な複製や偽りの同化から区別される限り、そこにはおそらく

本来の意味が残っているであろう。このことからとりわけ、なぜ原典概念を文書的伝統にしか用いないかがわかる。言語によって伝承されたもののみが、そこに含まれているものに関して、永続的で完全な情報を与えるのであり、他の記録や遺跡のように解読されるだけではなく、原典から直接汲み出すこと、あるいは、原典をもとにのちの時代の異本を評定することを可能にするのである。これらはすべて自然科学的なイメージではなく、あくまで言語的・精神的なイメージであり、ハルダーの考え、すなわち、原典という泉はそれを使用したからといって、けっして濁ったりするわけはないということを基本的に確認している。泉からはつねに新鮮な水が湧き続けるが、伝承における真の精神的な原典も、これと同じである。したがって、それを研究することに意味があるのはほかでもない、原典は、これまで汲み取ってきたものと異なるものをたえず与えてくれるからである。

付論Ⅵ　本訳書第Ⅱ巻五二〇頁、および本巻八〇二頁に関して

表現の概念について

本書の論述全体で論拠を示しているところであるが、表現の概念は近代の主観主義的な色合いを洗い落とし、それ本来の文法的・修辞学的な意味に当てはめ直されなければならない。表現（Ausdruck）という語はラテン語のエクスプレシオ（expressio）、エクスプリメレ（exprimere）に対応するが、このラテン語

は、言説と文字の起源が精神的なものであるという特徴を示している（言葉で表現するverbis exprimere）。しかし、ドイツ語では表現という語の初期の歴史は、神秘主義の語法に見られ、したがって、新プラトン主義的な概念形成にもとがあることを示している。このことはそれなりに、なお探究すべきテーマであろう。神秘主義の文書以外で、この語は一八世紀になってはじめて普通に用いられるようになった。その当時、表現という語は意味が広がると同時に、美学理論のなかに浸透し、模倣の概念を押しのけた。だが、主観主義的な用法として、内面の表現、たとえば体験の表現といったことは当時でもまだ、疎遠であった。(138)支配的であったのは、伝達および伝達可能性という視点であって、中心に表現を見いだすということがおかれた。(139)表現を見いだすというのは、しかし、感銘を与えようとする表現を見いだすということであり、それゆえけっして、体験表現という意味での表現のことではない。このことはとりわけ音楽学の用語法に当てはまる。(140)一八世紀の音楽情動論は、ひとが音楽のなかに自分自身を表現するということではなく、音楽がなにかを表現する、すなわち、それ自体が感銘を与えることになる情動を考えている。同じ考えはズルツァーの美学（一七六五年）に見られ、表現は、まずは自分自身の感情の表現としてではなく、感情を引き起こす表現として理解されている。とはいえ、一八世紀の後半は、表現概念の主観主義化の道のりをすでにかなり歩んでいる。たとえば、ズルツァーが、俳優の技を感情ではなく演技に見た小リコボニを論難したとき、すでに、美的描写に際しては感情の純粋性を必要と見なしている。このように、ズルツァーは音楽の表現（espressivo）も、作曲家の感情の心理学的基礎づけによって補完している。つまり、われわれはここで、修辞学的伝統から体験美学への移行点にいるわけである。ところが、表現、特に美的表現の本質へのこのような深まりは、結局は、繰り返し、新プラトン主義の色濃い形而上学的文脈に関係づけら

れたままである。というのも、表現はけっして、それによって他のもの、内的なものに立ち返るように指示する単なる記号などではなく、たとえば額のしわに怒りが表れているように、表現のなかには表現されるそのものがあるからである。このことは、近代の表現診断学がよく知るところであって、すでにアリストテレスも知っていた。明らかに、生きているものの存在様式にはそのように或るものが他のもののうちにあるということが、そなわっているらしい。これが、哲学の用語法にも特に承認されたのも、スピノザが表現すること（exprimere）と表現（expressio）に存在論的な根本概念を認識したからであり、また、彼に倣ってヘーゲルが叙述や外化としての表現の客観的な意味に精神の本来の現実性を見たからである。ヘーゲルはこれによって、反省の主観主義に対する彼の批判を補強している。ヘルダーリンとその友人ジンクレアはヘーゲルと似た考え方をしているが、ジンクレアの場合は、表現概念がまさに中心的な地位を占めている。言語は創造的反省の所産として、詩を存在させるものであり、〈生き生きとした、しかも特別な全体の表現〉[141]である。この表現理論の意味は、明らかに、一九世紀の主観主義化および心理主義化によって完全に歪められている。実際には、ヘルダーリンもヘーゲルも、修辞学的伝統にはるかに規定されている。一八世紀に、Ausdruckという語が大よそAusdrückungという語にとって代わり、印章やそのたぐいを押した際に残る持続的な形を意味するようになった。こうした形象との結びつきは、ゲラートの著作のある箇所から完全に明瞭になる。すなわち、「われわれの言語は、ある種の美しさには向いておらず、もろい封蠟のようなものであって、精神が生み出した像を押印しようとすると、しばしば欠けてしまう[142]」。これは古くからの新プラトン主義的な伝統である[143]。この封蠟のメタファーの要点は、精神が刻印した形はその一部によってではなく、完全にその刻印の全体においてその姿を示している、というところにある。

〈流出論的思考〉における表現概念の適用もこれに基づいており、ロートハッカー[144]によれば、この考えはわれわれの歴史学的世界像すべての根底にある。明らかとは思うが、〈表現〉概念の心理学化に対する批判は本研究の全体を貫いており、また〈体験芸術〉批判やロマン主義解釈学批判の基礎にもなっている。[145]

本訳書第I巻二八二頁原注(9)に対する補足

レプレゼンタチオ(representatio)という語が、舞台上の〈表現 Darstellung〉という意味で——これは中世では《宗教劇》でという意味でしかありえないが——見られるのは、すでに一三世紀および一四世紀のことであるが、これは、たとえばE・ヴォルフが「中世劇の術語」(E. Wolff, Die Terminologie des mittelalterlichen Dramas, Anglia, Bd. 78(1960))で立証しているところである。だが、レプレゼンタチオは、それゆえに、〈上演 Aufführung〉などではなく、一七世紀にいたるまで典礼劇において起るように、神聖なものそのものを眼前に展示することを意味していた。ここでもまた、したがって、古典ラテン語の意味変遷は、宗規的・法的な概念の場合のように、儀礼と教会の新しい神学的理解によってもたらされた。この語を——演劇のなかで表現されていることに適用する代わりに——演劇そのものに適用することは、劇場がその典礼的な機能から解放されたことを前提とした、まったく副次的な過程である。

付録　解釈学と歴史主義

精神科学の基礎に関する哲学的反省のなかで、以前は解釈学が話題になることはほとんどなかった。解釈学は単なる補助学、つまり、テクストとのかかわり方を対象とする規則集であった。それが精密化されることがあったにしても、特定のテクストの特殊性に配慮したものであって、たとえば聖書解釈学であった。その結果、法解釈学といった形で、解釈学を名のる少々別種の補助学もあった。その内容は成文化された法の欠落部分を埋めるための規則であり、したがって規範的な性格をもっていた。その一方、哲学の主要問題は精神科学という事実の枠内におかれ――自然科学およびカント哲学によるその根拠づけに対応して――認識論にあると考えられた。カントの純粋理性批判は、自然科学の経験的な認識がもつアプリオリな要素を正当化していた。このため、関心は、歴史にかかわる諸学の認識の仕方に向かって、自然科学に対応する理論的正当性を与えることであった。J・G・ドロイゼンはその『歴史学』において、非常に大きな影響を及ぼすことになる歴史諸科学の方法論を構想したが、それはカントの課題に完全に対応すべきものであった。ついでW・ディルタイは、歴史学派本来の哲学を展開しようと、早くから明確な意識をもって歴史的理性批判という課題を追求した。その点では、ディルタイの自己理解も認識論的であった。周知のように、彼は自然科学による過度の影響を洗い落とした「記述的かつ分析的」心理学に、いわゆる精神科学の認識論的な基盤をおいた。しかしディルタイは、この課題を遂行するにあたって、自らの本来

の認識論的な端緒を克服することになり、とにかく解釈学の哲学的幕開けをもたらした人物になったのである。たしかに彼は、心理学に求めていた認識論的な基礎を完全に放棄してはいない。体験が覚知（Innesein）によって性格づけられており、したがってここには他者、すなわちカントの問いの根底にあったような、非我の認識の問題はまったく存在しないことは、精神科学における歴史的世界の構成を組み立てようとする際の基盤であったことに変わりはない。しかし、歴史的世界は、たとえば自伝のなかで、歴史が主観的内面に対して現れるたぐいの体験の連関ではない。歴史という連関は、結局は個人の体験の地平を基本的には超越した意味連関として理解しないわけにはいかない。この意味連関は大きな未知のテクストのようなものであり、その解読の補助が解釈学の役割である。こうしてディルタイは事柄のもつ必然性に基づいて、心理学から解釈学への移行を余儀なくされたのである。

ディルタイがこのように精神科学の解釈学的な基礎づけに努力するにあたって、特に対決姿勢を明らかにしたのは、当時新カント派の視点から精神科学の基礎づけを目指していた認識論の学派、すなわちヴィンデルバントとリッカートが展開していた価値哲学に対してであった。ディルタイには、認識論的な主観は血の通っていない抽象のように思われた。たしかに彼自身も精神科学における客観性を追求してはいたが、無視しえなかったのは、認識する主体、すなわち理解を行なう歴史家が、自らの対象である歴史的な生に単に対峙しているのではなく、同じ歴史的な生の運動に担われていることであった。それゆえ、特に晩年になって、ディルタイは観念論的な同一哲学にますます大きな正当性を与えていったが、それは観念論の精神概念においては、主観と客観のあいだ、〈わたし〉と〈あなた〉のあいだに、彼自身の生概念のなかにあるのと同じ本質的な共通性があると考えられたからである。ゲオルク・ミッシュがフッサールお

よびハイデガーとは反対に、ディルタイの生の哲学の立場を明敏に擁護したのは、明らかに、現象学とともに、ディルタイが素朴な歴史学的客観主義を批判し、また西南ドイツ学派の価値哲学がそうした客観主義を認識論的に正当化したことを批判したからである。歴史的事実を価値関係によって構成することは、いかに説得力があったにせよ、歴史認識が歴史的な出来事へと編み込まれていることを一顧だにしていなかったのである。[146]

ここで思い起こすべきことは、マックス・ウェーバーが書き遺し、『経済と社会』というタイトルのもとに、一九二一年に最初に公刊された未完の記念碑的作品が、それ自体かつて『理解社会学概説』として彼によって構想されたものであったことである。[147] この社会経済学の概説として準備された社会学のなかでかなり詳細に論じられている部分が、宗教社会学、法社会学、および音楽社会学を対象としているのに対して、たとえば国家社会学は、きわめて断片的なものにとどまっている。ここで特に興味をひくのは、一九一八年から二〇年に執筆された、現在「社会学的カテゴリー論」という表題を付されている導入部である。これは極端に唯名論的な基盤に立つ壮大な概念目録であり、ついでに言えば、ここでは――一九一三年の有名なロゴス論文とは異なり――、価値の概念（そして同時に西南学派の新カント主義への最終的依存）を回避している。ウェーバーがこの社会学を〈理解的 verstehend〉と命名するのは、社会行為が意図する意味を対象とするからである。もちろん、社会的・歴史的な生の領域における〈主観的に意図された〉意味は、個々の行為者によって実際に意図された意味ばかりではありえない。そこで、解釈学的・方法的な代替概念として、概念的に構成された純粋な類型（〈理想型構成〉）が補足的に取り入れられる。マックス・ウェーバーが〈合理的〉と呼んだこの基礎のうえに、――理念的には〈没価値的〉かつ中立的な

——体系の全体が打ち立てられている。この体系の全体は〈客観的〉科学の記念碑的な境界守備砦であって、これはその方法的な明確さを分類体系によって守り、内容的に詳述した部分においては、歴史的経験世界への壮大な体系的展望を開いている。歴史主義がはらむ問題群に巻き込まれる可能性は、ここでは方法的な禁欲によって回避される。

しかし、それ以後の解釈学的反省の発展は、まさに歴史主義の問題設定によって支配されており、そのため、ディルタイが出発点となるが、彼の全集は二〇年代になってまもなくエルンスト・トレルチの影響力をも覆うことになったのである。

ディルタイがロマン主義解釈学を受け継いだのは、ヘーゲルの思弁哲学が二〇世紀において復興したことに連動しており、歴史学的客観主義に対する多面的な批判を招いた（ヨルク伯、ハイデガー、ロートハッカー、ベッティ等）。

ディルタイは、歴史学的・文献学的な研究にも明白な痕跡を残したが、それは、一九世紀の科学的実証主義によって隠蔽されていたロマン主義的なモチーフが、科学の内部において再評価されたためである。[148]その一例は、古代神話学の問題であって、シェリングの精神を引き継いで、ヴァルター・F・オットーやカール・ケレーニィ等によって刷新された。J・J・バッハオーフェンのような、自らの直観の妄想の虜になり、その思想が現代の代用宗教を助長した（アルフレート・シューラーやルートヴィヒ・クラーゲスを経て、たとえばシュテファン・ゲオルゲに影響を及ぼした）奇異な研究者でさえ、あらためて学問的に注目された。一九二六年には、『西洋と東洋の神話——古代世界の形而上学』という表題で、その主著を体系的に編集した著作集が出版され、アルフレート・ボイムラーがこれに多弁で重要な緒言を著している。[149]

デ・フリースの学問史的な論文集『神話論の研究史』を開いてみても、[150] どれほど〈歴史主義の危機〉が神話論の再生に影響を及ぼしたかという点について、同様の印象をいだく。デ・フリースの提示する概観の特徴は、地平の広さである。――選りすぐった抜粋は、近代を中心に、宗教史は括弧に入れて、年代をあるときはいささか盲従的に、またあるときは必要以上に自由に扱いながら、優れた展望を提供する。注目に値するのは、ここでヴァルター・F・オットーとカール・ケレーニィが、神話を真剣に受け取る新しい研究動向の先駆者としてはっきり認められていることである。

神話論の例は多くのもののうちのひとつにすぎない。おそらく精神科学の具体的な研究において、多くの点で素朴な方法主義から同じように決別した例を指摘しうるであろう。それは哲学的な反省における歴史的客観主義ないしは実証主義への明確な批判に対応している。この転換が特に重要な意味をもつことになったのは、学問にもともと規範的な視点が結びつく場合である。それは、神学と法学に該当する。この数十年間における神学の議論が解釈学の問題を前面に押し出してきたのは、ほかでもない歴史神学の遺産を、新たに盛り上がった神学および教義上の動因とを仲介する必要が生じたからである。最初の革命的な始まりは、カール・バルトの『ローマ書講解』であり、[151] これは自由主義神学批判であったが、この批判は歴史批判そのものというよりは、歴史批判の成果を聖書の理解と見なしていた神学の足りなさに向けられていた。その意味でカール・バルトの『ローマ書講解』は、方法論的反省に対する嫌悪にもかかわらず、一種の解釈学的マニフェストであった。[152] バルトはルードルフ・ブルトマンと、その新約聖書の非神話化テーゼに親しむことができず、彼と袂を分かったが、それは内容的関心によるのではなく、私の見るところ、ブルトマンが歴史批判研究と神学的釈義を結びつけ、また、方法的自己反省にあたって哲学（ハイデガ

ー）に依存したからであって、それが妨げとなってブルトマンの方法との共通性を認識することができなかったのである。いずれにせよ自由主義神学の遺産をただ単に否定するのではなく、乗り越えることが事の必然性であった。したがって、解釈学的な問題に関する神学の内部における現在の議論は――解釈学的な問題に限らず――神学に不可欠な意図と歴史批判との対決によって規定されている。一方はこの状況に直面した歴史学的な問題設定をあらためて擁護する必要があると考え、他方はオットーやエーベリング、フックスの研究が示すように、神学研究に固有な性格よりも、むしろ告知に対する〈解釈学的な〉補助的機能のほうを前面においているのである。

門外漢は、解釈学的な問題に関する法学内での議論の展開に見解を示そうとしても、法学上の個別研究に深くかかわることはできないであろう。しかし、おおよそのところ次のことはわかるであろう。つまり、法学はいわゆる法実証主義からつねに距離をおいていて、法における具体化がどの程度自立的な法的問題であるかを中心問題と見なしている。この問題に関しては、カール・エンギッシュ（一九五三年）が包括的な展望を与えている[153]。この問題が極端な法実証主義に対する反撃として前面に出てきたことは、歴史学的な観点においてもたとえばフランツ・ヴィーアッカーの『近代私法史』あるいはカール・ラーレンツの『法学の方法論』において明らかである。それゆえ明らかに以前から解釈学が重要な役割を演じてきた三つの領域のすべて、すなわち歴史学的・文献学的な学問と神学と法学においては、歴史学的客観主義ないし実証主義に対する批判が、解釈学的な視点に新たな意味を付与しているのである。

折よくも、解釈学の問題全般が、最近ひとりのイタリア人研究者の重要な研究によってつぶさに調査され、体系的に整理された。それは法制史家エミリオ・ベッティで、この問題の現状に関する展望を、『解

釈の一般理論』[154]という大部の著書において提示し、それによって視野の広さと感嘆すべき個別的な知識と明晰な体系的叙述によって耳目をひいている。この著作の主要な理念は、ドイツ語でも「解釈学マニフェスト」の形をとって『解釈の一般理論の基礎づけのために[155]』という表題のもとに詳述された。彼は法制史家であると同時に法学教授でもあり、またクローチェやジョヴァンニ・ジェンティーレの同国人であると同時に、自らも広くドイツ哲学に通暁しており、したがって完璧にドイツ語を話したり書いたりできるので、素朴な歴史学的客観主義の危険に陥らなかった。彼は、W・v・フンボルトやシュライアーマッハー以来、たえまない努力のなかで実った解釈学的な反省の偉大な収穫の全体を取り入れるすべを知っていた。

ベッティは、ベネデット・クローチェがとっていた極端な立場を明確に回避しつつ、あらゆる理解のなかに含まれる客観的な要素と主観的な要素のあいだの中心を模索している。彼は解釈学の原理を包括する規範集をまとめ上げ、その先端においているのは、テクストの意味の自立性である。すなわち、意味すなわち著者の見解はテクストそのものからとらえられるというのである。ただ彼が同じように断固として強調しているのは、理解の現実性（アクチュアリティ）の原理ないしは対象への理解の適合の原理である。つまり彼は、解釈者の立場拘束性は解釈学的な真理の統合的な契機のひとつであると見ている。

さらに、法学者であるベッティは、主観的な見解、たとえばある法の内容が定式化されるにいたった歴史学的には偶然の事態を過大評価したり、それを法の意味そのものと同一視してしまうといった過ちはおかさない。他方、彼は当然のことながら、シュライアーマッハーが築いた「心理学的解釈」に就きすぎているために、自らの解釈学的位置がたえず危うくなっている。彼は、たしかに心理主義的な狭さを克服し、価値と意味内容の精神的な連関を追構成しようと努めているが、この解釈学本来の課題設定を基礎づけし

えたのは、一種の心理学的な解釈へのアナロジーによるほかはなかった。
したがって彼は、たとえば、理解は意味の再認識および追構成であると書いており、さらにこの表現を次のように説明している。「それは、さまざまな形式の客観態を通じて、思考する精神に語りかける、共通の人間性のなかでその精神と自分が類似していると感じている精神の再認識および再構成であり、そうした形式を、それらを生み出し、それらから切り離された内的な全体へと復帰させ、その全体と一体化し再結合させることである。ただし、これらの形式の内化に際しては、その内容は最初のものとは異なる主観性のなかに移し替えられる。したがって、われわれは解釈の過程において、創造的なプロセスの逆転（転倒）にかかわっている。つまり解釈者は、自らの解釈学的な行程において、創造過程を逆方向に最初から最後まで歩み、そこでの思索を自らの内部において遂行しなければならない。」（九三頁以下）したがってベッティは、ここでシュライアーマッハー、ベーク、クローチェらに追随している。[156] 奇妙なことに、彼はロマン主義の色濃いこの厳格な心理主義によって、理解の「客観性」が確保されると考えており、こうした客観性は、思索の主観性にそのように立ち戻ることをハイデガーに倣って誤りとするすべての人々からおびやかされていると信じている。

ドイツにおいても繰り返し行なわれた私との論争[157]のなかで、彼は私の側に曖昧さと概念の混同以外のなにものも見ようとしない。そうしたことは通例、批評家が著者を、もともと意図していない問いに関係づけている証である。ここでもそうだと私は思う。私の著書が彼に解釈の学問性に対する懸念を引き起こしたそうだが、それは無用だと、私は私信で保証したのであるが、彼は自分の論考のなかで、きわめて忠実に次の箇所を引用している。

「私は基本的には方法を提案しているのではなく、どのようなことであるのかを記述しているのです。私の記述通りであることは、だれも真面目に否定はできないでしょう。……たとえばモムゼンの古典的な研究をお読みになれば、それがいつでしか書けないかは、すぐおわかりになるでしょう。歴史学的な方法の巨匠でさえ、自分の時代、自分の社会的な環境、国民としての立場等に基づく偏見から、まったく自由ではありえないのです。それはそもそも欠陥でしょうか？　そうであるにしても、私が哲学の課題と見なしているのは、なにかを行なえば、かならずこうした欠陥が生じるという理由を熟考することです。言い換えれば、私が唯一学問的と見なしているのは、それがなにかを確認することであって、あるべきことや、あってほしいことが手始めではありません。この意味で、私の試論は、近代科学の方法概念（限定づきの正しさはありますが）を超えてたえず起こっていることを、原理的普遍性において考えることです。」

しかし、これに対してベッティはどう言ったであろうか。私は解釈学の問題を事実問題（quaestio facti）に〈現象学的に〉、〈記述的に〉狭め、権利問題（quaestio iuris）にはまったく触れていない、と言う。あたかも、カントによる、純粋な自然科学の権利問題の提起が、それが本来どうあるべきかを規定してはいるが、その超越論的な可能性を事実あった通りに正当化しようとはしなかった、と言わんばかりである。このカントの区別の意味で、精神科学の方法概念を超えて思索することは、私の著作が試みているように精神科学の〈可能性〉を問うことである（そもそもいかにあるべきかという問いではまったくない！）。現象学に対する奇妙なルサンチマンこそ、この功績ある研究者の過ちのもとである。彼は解釈学の問題を方法の問題としてしか考えることができないということによって、自らがその克服が問題となっている主観主義のなかに完全にとらわれていることを示している。

明らかに私は次の点でベッティを説得できなかった。すなわち、哲学的解釈学理論が――正しいものであれ、誤った（「危険な」）ものであれ――方法論ではないということである。ボルノーが、理解を「本質的に創造的な行為」と名づけているのは誤解を招きかねない――ベッティ自身も、法解釈には法を補完する働きのあることを、ためらわずに認めている。しかし、ベッティ自身が企てた天才美学への依存が十分ではないことは確かである。転倒の理論（Theorie der Inversion）によって、心理主義的な狭隘化が実際には克服されないが、彼は（ドロイゼンに倣って）それ自体は正しいと認めているのである。このようにベッティは、ディルタイが心理学と解釈学のあいだでとらわれていた曖昧さを、完全には克服していない。彼がたとえば精神科学的な理解の可能性を説明するための前提として、やむをえず、同じ水準の精神しか他の精神を理解しえないとするのは、そのような心理学的・解釈学的な曖昧さが不適切であることを露呈している。[158]

たとえ心理的な特殊性と歴史的な意味の違いについて基本的にはわかっているとしても、心理学の隘路から歴史学的解釈学に移行する経路を見つけることは明らかに容易ではない。すでにドロイゼンは、この課題を明確に認識していた（『歴史学綱要』第四一節）。しかし実際にはヘーゲルが主観的精神と客観的精神を絶対精神において弁証法的に媒介したことしか、これまでこの移行を基礎づけていないようである。

クローチェの強い影響を受けたR・G・コリングウッドのように、ヘーゲルにきわめて近い立場をとり続けている場合でも、そうした感じがある。コリングウッドは、現在著作が二点ドイツ語に翻訳されている。そのひとつは自伝で、かつて原著で大きな成功を収めたのちに、今では*Denken*（思考）という表題でドイツの読者にも提供されているもの[159]と、遺作『歴史の観念』であって、ドイツ語版ではPhilosophie

der Geschichte（歴史の哲学）[160]という表題である。

『自伝』については、ドイツ語版のまえがきでいくつかのことを述べておいたので、ここではそれを繰り返すつもりはない。遺作は、古典古代から現代までの歴史記述の歴史を収めており、彼らしくクローチェで終わり、第五部は著者自身の歴史論である。以下ではこの第五部に限定して述べたい。というのは、歴史にあたる部分はここでもよくあるように、その国固有の思考伝統に支配されており、理解しがたいことがあるためである。そうしたわけで、ヴィルヘルム・ディルタイ論の章などは、ドイツの読者にとってはじつに期待はずれである。

「ディルタイは、ヴィンデルバントらが問題への踏み込みが十分でなかったために認識していなかった問い、すなわち――直接的な経験とともに、またそれとは違って――個別的なものの認識がいかにして可能かという問いと対峙した。この問いに対して、彼は、そうした認識は可能でないと断言することで答えており、実証主義的な確信に逆戻りして、普遍的なもの（認識の本来の対象）は、自然科学あるいは他の自然主義的な原理に基づいた科学の助けによってのみ認識可能であるという。結局、彼は同世代人と同様に、実証主義的な思考の影響を回避できなかったのである」（一八四頁）。こうした判断が真をついているのか、コリングウッドがここで行なっている理由づけを見ても、ほとんど見定めることができない。

体系的な歴史認識理論の核心は疑いなく、過去の経験の追遂行（Re-enactment）説である。これによって彼は、「実証主義的な解釈、あるいはむしろ歴史概念の誤った解釈と名づけうるもの」（一三九頁）と闘う人々の戦列に加わっている。歴史家の本来の課題は、「歴史の担い手の思考のなかに入り込み、その行動を研究すること」だと言う。ドイツ語の翻訳で特に困難を感じるおそれのあるのは、コリングウッドが

ここで、思考（Denken）という言葉によってなにを意味しているかが正しく規定できないことである。明らかにドイツ語の〈行為Akt〉という概念は、イギリス人である著者が意図しているのとはまったく別のことを類推させる。行為する人物（あるいはまた思想家）の思考の追遂行は、そもそもコリングウッドの場合、彼らの実際の心的な行為を指してはおらず、彼らの考え、すなわち考え直すことによって同じことを繰り返して考えることができるという意味である。さらに思考の概念には、ある団体ないしは時代の共通精神（Gemeingeist 翻訳者は不運にも「共同体の精神 Gemeinschaftsgeist」と訳している）と呼ばれるものをすっかり含んでいるという（二三〇頁）。しかし、コリングウッドがたとえば伝記は非歴史的であるという理由に、伝記は〈思考〉ではなく自然の出来事に基づいているというのは、この〈思考〉はなんとも奇妙な独自の生命をもっているようではないか。「この基盤――一個の人間の生にともなう幼年期、成熟、老化、疾病その他生物存在がもつすべての盛衰――は、海水が難破船を洗うように、〈自己と他者の〉思考が無秩序に、基盤の構造にかまうことなく、洗いざらされ、もまれる。」

いったいこの〈思考〉の担い手はだれであろうか。その思考に入り込まねばならないとされる歴史の担い手とはなにであろうか。特定の意図があるから、ある人物がその行為によって追求するのであろうか。コリングウッドの考えはそのように見える。[161]「こうした前提がなければ、彼の行為の歴史はありえない」（三二四頁）と言うからである。しかし、意図を再構成することが本当に歴史の理解なのであろうか。コリングウッドが自らの意図に反して、心理主義という特殊性にとらわれているのは明らかである。〈世界精神の代理人〉の理論なくして、すなわちヘーゲルなくして、そこからの脱出はできない。

これはコリングウッドにとって耳が痛いであろう。というのは、ヘーゲルを含めたすべての歴史形而上

学は、真の歴史学的な真理値を欠いた単なる分類システム（二七六頁）と思っているからである。さらに釈然としないのは、彼の徹底した歴史主義のテーゼは、追遂行（Re-enactment）の理論と折り合いがつくのだろうかということである。彼は他方で私も当然と思うが、歴史家は自らも研究対象である歴史的プロセスの一部であり、また、観察の視点は、そのプロセスのなかで自分がとっている瞬間にしかないというからである（二六〇頁）。コリングウッドは、伝承された〈思想〉の追遂行の擁護ということを、『テアイテトス』におけるプラトンの感覚主義批判を例に挙げて説明しているが、それとどのように一致するのであろうか。おそらくこの例は誤っており、逆のことを証明していると思われる。

プラトンが『テアイテトス』のなかで、認識は感覚的な知覚にすぎないというテーゼを掲げているのであれば、コリングウッドによれば、現代の読者である私には、プラトンをそうしたテーゼに導いた関連がわからない。その代わり私が考えるところ、この関連はまったく別のもの、すなわち近代の感覚主義から生じた議論である。問題は〈思想〉なのであるから、関連の違いはなんら支障はない。思想は、さまざまな関連のなかにおくことができ、アイデンティティーを失うこともない（三一五頁）、とコリングウッドは述べている。しかし、ここでコリングウッドに、彼自身が自著の「問いと答えの論理」（『思考』三〇〜四三頁）という章のなかで行なっている、オックスフォードの陳述論争に対する批判を思い出してほしいものである。一方、プラトンの思想の追遂行が真の意味で成功するのは、本当のところ、プラトンが実際におかれていた関連（数学の明証理論の関連だが、数学の可知的存在様式をまだ完全には捉えていないと私は思う）を捉えた場合だけではないだろうか。しかもこの関連を捉えることができるのは、近代の感覚主義がわれわれに植え付けている概念から、明瞭に解放されている場合ではないだろうか。[162]

言い換えれば、コリングウッドの追遂行（Re-enactment）の理論は、心理学の特殊性を回避しているのではあるが、すべての理解に通底している解釈学的媒介の次元を見落としている。

歴史的客観主義に対する批判の関連には特にエーリヒ・ロートハッカーの仕事も、連なっている。特に、彼は最近の論文のひとつである「精神科学における教義論的思考形式と歴史主義の問題」[163]において、初期の思想を継続しながら、ディルタイの解釈学的な関心（ハンス・フライヤーの『客観精神の理論』と同じように）を堅持してあらゆる心理主義に対抗している。教義論的思考形式という概念は、完全に解釈学的な概念として考えられている。[164] 教義論を、精神科学的な認識の生産的な方法として擁護するわけは、それがひとつの意味領域を統一的に規定している、事柄の内在的な連関を明確にするからである。ロートハッカーが主張しえているのは、教義論の概念が神学においても法学においても、けっして単に批判的・軽蔑的な意味をもつだけではないことである。しかし、そうした体系的な学問領域とは異なり、教義論の概念はけっして単なる体系的認識、すなわち哲学の同義語ではなく、発展の認識に努める歴史学的な問題設定とは別の正当性をもつ〈別の態度〉だというのである。ただその場合、ロートハッカーの場合〈教義論〉の概念が座を占めているのは、基本的に歴史学的な態度全体の内部であって、そこからその相対的な正しさをえている。結局のところ、それはディルタイの構造連関概念を一般的に規定していたことを、特に歴史学的方法論に適用しているのである。

したがってそうした教義論は、歴史学的な思考認識が行なわれるところで、はじめてその修正的機能を発揮するのである。ローマ法の教義論は、おそらく法制史があってはじめて存在したであろう。ヴァルター・F・オットーの『ギリシアの神々』が可能になったのも、歴史研究がギリシアの神話に基づいて多彩

な文化史的、説話史的な部分的知見を獲得したのちのことであり、ヴェルフリンの『古典美術』が――『美術史の基礎概念』とは異なり――ロートハッカーによって教義論と言われれば、そうした性格づけは、相対的であるにすぎないと私には思われる。バロック美学、特にマニエリスムとの対立は、はじめからこの〈教義論〉の密かな構成点となっているが、教義論ははじめから、それほど信じられ知られてはおらず、むしろ歴史学的に考えられているのである。

この意味で教義論は、事実、われわれの歴史認識のひとつの要素である。ロートハッカーがこの要素を、「われわれの精神的な知の唯一の源泉」(二五頁)として強調したのは称賛に値する。そうした教義論が述べているような包括的な意味連関であれば遂行しなければならないし、納得のいくものと思わざるをえない。そうした意味連関を本当に理解しようとするなら、それが〈真〉であるとわかることは、少なくともできなければならない。もちろん、ロートハッカーが述べているように、それによってそうした教義的体系ないしは様式が多様であるという問題が起こるが、これこそが歴史主義の問題なのである。

ロートハッカーは歴史主義の情熱的な擁護者であることが明らかになった。すでにディルタイは歴史主義の危険性を、払拭しようと試みるにあたってさまざまな世界観を生の多面性に還元した。ロートハッカーもその点でディルタイに従い、すでに生のなかでえられた世界像の説明が教義論ないしは様式傾向にあたるとして、これらを行動する人間がものの見方に拘束され、自分の遠近法をもつことに還元した。ただそれによって、教義論ないし様式傾向は、すべて遠近法的には反論しえないものになる(三五頁)。学問への適用に際してそれが意味しているのは、相対主義は際限なく支配することはなく、明確な限界をもっているということである。相対主義は、研究の内在的な〈客観性〉をおびやかすものではない。その出発

点は、学問的な問題設定の可変性と自由にあり、その問題設定は、生のなかでえられた世界像がさまざまに変わる意味傾向を形成するところから行なわれる。近代の自然科学でさえ、その見地からは、われわれが自然に関する別の認識のあり方が存在しうるという考え方を認めるやいなや、ひとつの定量的な見方の教養論（五三頁）と名づけられる。[165]

法解釈学が一般的解釈学の問題連関に属していることは、けっして自明ではない。そもそも法解釈学とは、文献学や聖書解釈学が問題とするような、方法上の反省ではなく、補足的（subsidiär）法原理そのものなのである。その課題は有効な法文を理解することではなく、法を発見すること、すなわち、法を解釈して、法秩序が現実に十分行き渡るようにすることである。ここでは、解釈は規範的な機能をもっているのであるから、それをたとえばベッティは、文献学的な解釈から完全に切り離し、法的な性質をもった対象（憲法や法律など）の歴史学的な理解のようなことからさえも切り離してしまった。法学的な意味での法解釈が法を創造する行為であることに、疑いを差し挟むことはまったくできない。法を創造する際に適用しうるさまざまな原理、たとえば類推の原理や法の間隙の補塡の原理、あるいは判決そのもののなかに含まれており、したがって法律事例に依存する生産的な原理などは、単なる方法論的な問題ではなく、法の要件そのもののなかに及んでいるのである。[166]

明らかに法解釈学は正直なところ、立法者の見解や本来の意図といった主観的な原理を解釈の規範として使用することに甘んじることはできない。法解釈学はしばしば、客観的な概念、たとえばある法律のなかで表現されている法思想の概念を適用せざるをえない。法を具体的な事例に適用することを、個別的なものの一般的なものへの包摂といった、論理的なプロセスと考えるのは、どうやらまったくの素人考えで

ある。

法実証主義は法の現実を完全に実定法とその正確な適用に限定しようとするのであるが、今日では支持者がまったくないと言えよう。法の普遍性と個々の事例における具体的な法的状況とのあいだにある隔たりは、明らかに本質的に除去しえない。理想的な教義論であれば、個々の事例の法産出的な力が演繹的なものとしてあらかじめ規定されていると考えるのは、――ありとあらゆる法的真理を、整合的な体系のなかに少なくとも潜在的に内包している教義論が考えられるという意味であるが――けっして十分であるとは思えない。そうした完全な教義論の〈理念〉でさえ、無意味なことと思われる。現実的に事例のもつ法創造的な力が、つねに新たな法典化の準備となっていることはまったく別である。この件に関して注目すべきことは、法と個々の事例のあいだにある隔たりを取り除くという解釈学的な課題は、社会状況の変化、あるいはそれ以外の歴史的な現実の変化によって、現行法が時代遅れないしは不適切に見えるというようなことがまったくない場合でも、存在したということである。法と事例のあいだにある隔たりは、まったく解消不可能であると思われる。解釈学的な問題はその意味で、歴史学的な次元を配慮することとは無縁である。法の具体化のための余地を空けておくのは、法典化を遂行する際の単なる避けがたい不完全性でもない。そうであれば、理念的には、この余地は思いのままに縮減することができるはずである。むしろ法的な規制そのもの、いや、およそあらゆる法的秩序がもつ意味には、そうした余地を残すという形で〈柔軟〉ということがあるように思われる。

私の誤りでなければ、すでにアリストテレスはこの点を見抜いており、自然法の思想に実定的・教義的な機能ではなく、批判的な機能のみを認めていた。たしかにアリストテレスは、慣例的に正しいことと自

然本性による正しいことを区別してはいるものの、後者を可変的なものであると明言していることは、(167)（アリストテレスのテクストの誤った解釈によって否定しなかった場合を除き）つねにショッキングなこととして感じ取られてきた。

本性から正しいことおよび規約によって定められたことは、「同じ程度に変動的」なのではない。むしろ他の比較可能な現象を視野に入れて説明すると、本性から正しいことも変動的ではあるが、そのために単なる規約によって定められたものとの違いがなくなるわけではない。明らかに、たとえば交通規則の可変性は、本性から正しいと認められるようなものと同じ程度ではなく、それよりはるかに高い。アリストテレスはこのことを曖昧にするどころか、むしろ不安定な人間世界では（神々の世界とは異なり）本性から正しいことが、いったいなぜ際立っているのか説明しようとしている。そこで彼は言う。本性から正しいことは同じように明らかであり、本性から正しいことと慣習によって正しいことの違いは——ともに変動的であるにもかかわらず——、たとえば右手と左手の違いと同じ規定が当てはまる。この場合でも、生まれつき右手のほうがより強いが、左手を訓練することによって、ある程度はこの強さを平均化しうるのであるから、こうした生来の優越性を不変なものと言うわけにはいかない。(168)

ある限界内で、というのは、ある程度の余地（あそび）をとってのことである。こうした余地をとっておくことは、明らかに法秩序の意味を否定するどころか、むしろ本質的には事態の本性に欠かせない。すなわち「法は一般的であり、まさにそれゆえに、個々の事例に逐一対応することはありえない(169)」のである。問題は、法の成文化といったことにはなく、むしろ逆に、法の成文化がそもそも可能なのは、法がそれ自体また本質的に一般的なものだからである。

おそらくここで、解釈学と文書性の内的な連関を、副次的なものと判断することはできないのではないかという問いを提起すべきかも知れない。文字で書かれているから、思想の解釈が必要になるのではなく、その言語性、すなわち意味の一般性が文字によって書きとめることを、結果的に可能にしているためである。したがって、成文化された法も、文字で伝承されたテクストも、ともに理解と適用の関係にかかわる一段深い連関を指示している。このことはすでに指摘したはずである。アリストテレスがこのことに関する最高の証人であることは、驚くに足らない。なにしろ、善に関するプラトンの考え方に対するアリストテレスの批判は、私の推測するところ、彼自身の哲学全体の核心だからである。その批判は、だからといって「唯名論」になることもなく、一般と特殊の関係の徹底的な修正を含んでいるのは、善の理念に関するプラトンの教説のなかに——少なくともプラトンの対話篇における叙述を見る限り——内包されている通りである。(170)

ただし、このことは、一般的なものと具体的なもののあいだに存在するこの本質的な隔たりに、さらに歴史的な隔たりが付け加わり、それによって独自の解釈学的な生産性が展開されることを排除するものではない。

このことが法解釈学にも当てはまるかどうかの判断を下す自信は私にはない。つまり、社会変化によって解釈が必要になった法秩序が（たとえば類推原理の助けを借りて）なにをおいても法をさらに公正に適用することに——つまり解釈を導く法感覚を洗練することに——役立つかということである。他の分野ならば万事明快である。疑いなく、歴史的な出来事の〈意味〉、あるいは芸術作品のランクは、時間が経つにつれて明らかになるからである。

今日、解釈学の問題を論じているのは、おそらくプロテスタント神学の領域がいちばん盛んであろう。もちろんここでも問題になっているのは、ある意味で、法解釈学と同様に、学問を越えた関心であり、神学であるため、信仰とその正しい告知が論議の対象である。結果として、解釈学的な議論に釈義学的、教義論的な問題が絡んできて、部外者は介入しえない。しかし法解釈学の場合と同様、ここでも門外漢の立場は有利であって、その都度理解すべきテクストの〈意味〉は著者の見解といった仮想には限定しえない。カール・バルトのすばらしい大著『教会教義学』[171]は、その解釈学的な問題に、どの箇所でとは明確に指摘はできないが、間接的にはいたるところで貢献している。ルードルフ・ブルトマンの場合は、事態はいくぶん異なっている。ブルトマンは方法論的な究明に徹底し、全著作においていくども明確に解釈学の問題に態度表明を行なってきた[172]。だが彼の場合も、問い全体の重点は神学内におかれている。彼の釈義的な研究は解釈学的原則の経験的な基盤および適用領域を述べているという意味だけでなく、特に現代の神学論争の大きな争点、すなわち新約聖書の非神話化の問題が、方法論的反省に適しているというよりは、はるかに教義論的な緊張に満たされているからである。私が確信するところ、非神話化の原理は純粋に解釈学的な局面をもっている。ブルトマンによれば、このプログラムは教義論の問題そのものに予断を許すものではない。つまり聖書の内容のうちのどれほどがキリストの告知にとって、それゆえまた信仰にとって本質的か、また、なにを犠牲にしてよいのかといったことではなく、重要なのは、キリストの告知そのものをいかに理解するかという問題、そもそも〈理解〉を求められるのであれば、どのように理解しなければならないかという意味が問われているのである。新約聖書のなかでブルトマンが理解した〈以上のこと〉を理解することが、おそらく、いやむしろ確実に可能である。しかし、それが明らかになりうるのは、わ

れわれがこの〈以上〉を同じようによく、つまり実際に理解する場合のみである。
歴史学的な聖書批判とその学問的な遂行は一八世紀および一九世紀において、学問的なテクスト理解に関する一般原則と、キリスト教信仰の自己理解という特殊な課題のあいだの、たえず新たな調整を要求する状況を生み出した(173)。こうした調整への努力の歴史が、どのような形で推移したかを想起することは、意味のあることである。

一九世紀においてこの展開の始まりにあたるのが、シュライアーマッハーの解釈学であって、聖書の解釈も他のすべてのテクストの解釈も手続きにおいては本質的に同一であることを、すでにゼムラーが目指していたように、体系的に根拠づけることになる。その際、シュライアーマッハーによるもっとも独自な貢献は、心理学的解釈であり、これによれば、テクストが伝える思想はいずれも、完全に理解しようとするのであれば、生の瞬間として著者個人の生の連関に結び返されなければならない。しかしその後、われわれが解釈学に対するシュライアーマッハーの思想の成立史を、いくらか正確に洞察することができるようになったのは、かつてリュッケが編纂の底本としたベルリン草稿が、ハイデルベルク科学アカデミーによって正確な翻刻版となって公刊されたことによる(174)。オリジナル草稿に戻ることによってえられた収穫は革命的ではないが、意味がないわけではない。H・キンマーレがその緒言で述べているように、最初の草稿が考えることと話すことの同一性を前面においているのに対して、後期の推敲では話すことのなかに思想の個性化の表出を見ている。それに加えて、心理学的な視点のゆっくりとした成長とその最終的な支配が、〈技術的な〉解釈（〈文体 Styl〉）という純粋に言語的な視点を凌駕することになったのである。

シュライアーマッハーの教義学はマルティン・レーデカーによるみごとな大冊の新版（『キリスト教信

仰』）によって新たに入手可能になったが、[175] ここでも、シュライアーマッハーの心理学的・主観的な位置づけが神学的な批判を挑発したことは、十分に知られている。「信仰の自己意識」は教義学的には危険な基盤である。クリストフ・ゼンフトの著作は、シュライアーマッハーからリッチュルの自由主義神学にいたる発展を非常に巧みに論じているが、そのことについて優れた見解を与えてくれる。[176] ゼンフトは四二頁で、シュライアーマッハーについて次のように書いている。

「彼は歴史的なものを把握するために、生命ある概念を求める努力をしたが、思弁と経験の弁証法が動きのないままである。ということは、歴史とそれを認識する者との相互作用が、なんら問題をはらまぬ批判にとどまり、歴史に問いかける者がいかなる原則的な反論に対しても安泰なのである。」

このシュライアーマッハーの方向に従ったF・Ch・バウアーは、ゼンフトが指摘しているように、歴史的プロセスを自らの反省の対象としながらも、解釈学の問題をさらに先へ進めていないのは、自己意識の自律性を無制約的な基盤として保持したためである。ところがホーフマンは、ゼンフトの叙述ではみごとに明らかにされているのであるが、その解釈学において啓示の歴史性を解釈学的にも真剣に受け取っている。彼が展開している学説全体は「キリスト教信仰の解釈である。信仰は〈われわれの外部に存在するもの〉を前提にしてはいるが、法則的に外部にあるのではなく、外部にあるものが信仰独自の歴史として〈経験を積むことで〉信仰に開示されている」（ゼンフト一〇五頁）。しかも同時に確認されているのは、「歴史、すなわち出来事の特定の連関の記念碑として――一般的教説の教科書としてではなく――、聖書は啓示の書である」ということである。全体としては次のように言うことができる。歴史学的な聖書学が教典に対して行なってきた文献批判は、聖書の教義的統一性をきわめて疑わしいものとし、聖書の〈教

え〉の合理主義的・教義的な前提を解消することを軸としていたが、聖書の物語〔出来事〕を歴史として承認するという、神学的な課題を提起したのである。

思うに、最近の解釈学上の論争は、ここからその方向性をえているようである。この歴史信仰は、それ自体がひとつの歴史的な出来事、神の言葉の語りかけとして理解せざるをえない。このことはすでに、旧約聖書と新約聖書の関係に当てはまる。つまりこの関係は、（たとえばホーフマンによれば）預言とその成就の関係として理解しうるのであり、したがって、成就によってはじめて、歴史的に不発に終わった預言そのものの意味が確定したのである。しかし旧約聖書の預言の歴史的な理解は、その預言が新約聖書から受け取った告知の意味にとってけっして不利益なものではない。逆に新約聖書が告知している救済の出来事は、預言が単なる「未来の事実の写し」（ゼンフト一〇一頁によるホーフマンの言葉）ではない場合にのみ、現実の出来事として理解されるのである。しかし、なによりも重要であるのは、信仰という自己理解の概念、すなわちブルトマン神学の基本概念に関して、信仰が歴史的な（しかも観念論的ではない）意味をもっていることである。(177)

自己理解とは歴史的な決断を意味するのであって、好き勝手に扱える所有物であってはならない。このようにブルトマンは繰り返し強調している。したがってブルトマンが用いている先行理解の概念を、先入見にとらわれていること、つまり一種の予備知識と考えるのは完全な筋違いである。(178)実際ここで扱われているのは、純粋に解釈学的概念であって、ブルトマンが、解釈学的循環と人間的現存在の一般的な先行構造（Vor-Struktur）に関するハイデガーの分析に刺激を受けて作り上げた概念である。それが意味するところは、理解がそこでこそ可能になる問いの地平を開くことであるが、自分の先行理解が神の言葉との（他

のどのような言葉の場合と同じに）出会いによって修正されることはありえない、ということではない。むしろ逆に、この概念の意味はまさしく、理解の運動がそのような修正の運動であることを明らかにすることなのである。この〈修正〉が信仰の呼びかけの場合には特殊な修正となるが、この特殊な修正もその形式的構造だけを見れば、解釈学的に普遍的だということに、注意すべきであろう。[179]

神学的な自己理解概念がここで結びつくことになる。この概念も明らかにハイデガーの超越論的現存在分析から展開してきたものである。存在者は、自らの存在が問題となり、自己の存在理解によって、存在の問いへの通路となる。存在理解の動きはそれ自体歴史的な動き、すなわち歴史性の基本状態であることが明らかにされる。ブルトマンの自己理解の概念にとって、このことは決定的な意味をもっている。

これによってこの概念は自己認識の概念から区別される。それは、「心理主義的な」意味で自己認識においてすでにあるものが認識されるというだけではなく、ドイツ観念論の精神概念を規定するもっと深い思弁的意味においてでもあり、完成した自己意識が他者存在に自分自身を認識することである。たしかに、たとえばヘーゲルの精神現象学におけるこの自己意識の展開は、自己理解と同様に決定的に他者の承認によって可能となる。自己意識的な精神の生成は承認をめぐる闘いである。現在の精神は、生成した精神である。しかしながら神学者ブルトマンに適合するような自己理解の概念においては、それとは違うことが問題になっているのである。[180]

自分の意のままにならない他者、すなわちわれわれの外にあるもの（extra nos）が、この自己理解の消去しえない本質の一部にある。自己理解というものは、われわれがたえず新たに他者や他の事物に接する経験のなかで取得するものであって、キリスト教的に見た場合、本質的な意味で無理解の範疇にある。あ

らゆる人間の自己理解は、死をもって絶対的な限界に達する。実際このことをもち出して、ブルトマンに真剣に反論したり（オット一六三頁）、〈結論的な〉意味をブルトマンの自己理解の概念のなかに見いだそうとしてもできないことである。あたかも信仰の自己理解はまさに人間の自己理解の挫折の経験ではないかのようである。そうした挫折の経験は、けっしてキリスト教的に理解される必要はない。そのような経験をするたびに、人間の自己理解は深まる。いずれにせよ、それは〈出来事〉であり、自己理解の概念は歴史的な概念である。しかし――キリスト教の教えに従えば――〈最後の〉そうした挫折が存在するとされている。告知のキリスト教的な意味、すなわち死からの救済である復活の約束はまさに、自己理解がたえず繰り返し不成功に終わること、すなわち死と有限性がもとで自己理解が挫折することを、キリスト信仰によって終結することである。たしかにこのことの意味するところは、自己の歴史性からの脱出ではないが、しかし、信仰は終末論的な出来事だということは明らかになる。ブルトマンは『歴史と終末論』[181]で書いている。「キリスト教的な実存が終末論的、非現世的であると同時に歴史的であるという逆説は、ルターの命題、義人であると同時に罪人（Simul iustus simul peccator）と同じことを意味している。」この意味においてこそ、自己理解は歴史的な概念である。

ところで、ブルトマンを出発点とする最近の解釈学上の議論は、一定の方向で彼を超えて進んでいるように思われる。ブルトマンの言うように、人間に対するキリスト教の告知が要求するところによって、自己自身を意のままにすることを放棄しなければならないのであれば、この要求の呼び掛けるところは、いわば人間の自己統御という欠如的（privativ）な経験である。ブルトマンはこのように、ハイデガーにおける現存在の非本来性の概念を神学的に解釈した。ハイデガーにおいては本来性と非本来性が対にされてい

るが、これはもちろん、ただ単に、人間的な現存在にとって〈決意性〉とともに退落性が、信仰とともに罪（不信仰）が本来的であるという意味で添えられているだけではない。それどころかハイデガーにおいて本来性と非本来性が根源を等しくしていることは、自己理解に糸口を求めることを完全に越えている。それはハイデガーの思考において、存在そのものが開示と隠蔽の対向性で言語化された最初の形式である。ブルトマンはハイデガーにおける現存在の実存論的分析に依拠して、信仰と不信仰のあいだにある人間の終末論的実存を解明しているが、後期のハイデガーがさらに厳密に解明した存在問題の次元を神学的に継承することも可能である。すなわち、こうした存在の出来事のなかで言語がもつ中心的な意味を〈信仰の言葉〉に援用するのである。オットが行なっている思弁的にきわめて巧みな解釈学的な議論には、ハイデガーの『ヒューマニズム書簡』に依拠して、ブルトマン批判がすでに見られる。その批判は次のようなブルトマンの肯定的なテーゼ（一〇七頁）に向けられている。「言語は、そのなかで現実が〈言葉になり〉、そのなかでそれを用いて同時に実存に関する反省が遂行されるものであって、実存が生起するあらゆる時期において実存にともなっている。」神学者のフクスやエーベリングの解釈学的な理念も、言語の概念をより強く前面に押し出しているという意味で、私には同じように後期のハイデガーを出発点にしているように思われる。

エルンスト・フックスは自らが「信仰の言語論」と名づけている『解釈学』を公刊している[182]。彼は、言葉は存在の明るみ（Lichtung）であることを前提にする。「言語には、現存在としてのわれわれに未決定であるものを決定する働きが隠されている。現存在は、われわれが人間として語りかけることができる定めにあるならば、われわれから生じうることの可能性である。」つまり、彼はハイデガーを踏まえて、「近代

における主観‐客観図式への拘束状態に終止符をうつ」のである。しかしハイデガーが「言語そのものには根源的なものから出て根源的なものへ立ち返る力」があると考えているのに対して、フックスは新約聖書に耳を傾ける際に言語が内にもつその力を、神の言葉のもつ力として認識しようとしているのである。

このように聴き耳を立てることには、われわれは、神の言葉が向けられている最後のものであるとは言えない、という意識が結びついている。しかしここからは、次のようなことが結論づけられる。「われわれには、われわれの歴史的な世界理解のなかに刻印されているような、われわれの歴史的な限界に導かれることが許されているし、またそうすべきでもある。しかしそれによってわれわれは、信仰の自覚に関して以前から存在していたのと同じ課題を与えられる。この課題は新約聖書の著者たちとも共有している。」こうしてフックスは、新約聖書学そのものに基づいて正当化しうる、解釈学の基盤を獲得している。説教における神の言葉の告知は、新約聖書の言明を翻訳すること（Übersetzen 橋渡しすること）であり、それを正当化するのが神学なのである。

神学はここではほとんど解釈学になっている。それは神学の対象が——近代の聖書批判の展開に従って——啓示そのものの真理性ではなく、神の啓示に関する言明あるいは告知（Mitteilung）の真理性を対象としているからである（九八頁）。したがってここでの決定的なカテゴリーは告知である。

フックスはブルトマンを継承して、解釈学的な原理は新約聖書の理解にあたって、信仰に対して中立的でなければならないというが、それは、この原理の唯一の前提がわれわれ自身への問いだからである。しかし、この問いは、神のわれわれに対する問いであることが明らかになる。信仰の言語論が扱わねばならないのは、神の言葉の語りかけに出会って耳をすますとは、そもそもどのようなことかということである。

るということではない。」（八六頁）したがって、結局のところその課題は、単に言葉を耳にすることではなく、それに答える言葉を見いだすことである。問題になっているのは信仰の言語である。

「翻訳と告知」という論文においては、この解釈学的な考え方がどの程度ブルトマンの言う実存論的な解釈を乗り越えようとしているかが、いっそう明らかになる。[183] その方向を指示しているのは、ほかでもない翻訳という解釈学的な原理である。「翻訳は、精神が語ったときに、テクストが作り出そうとしたのと同じ空間を作り出さなければならない。」（四〇九頁）これには異論がない。しかし、言葉はテクストに対して――これは大胆ではあるが、避けがたい結論である――優位をもつ。というのは、言葉は言語という出来事だからである。しかしその意味するところが、言葉と考えの関係は、言葉が考えをあとから捉えて表現するという関係でないことは明らかである。言葉はむしろ稲妻のようにやってくる。そこでエーベリングがまとめたところによると、「解釈学的問題は説教を行なうときにもっとも凝縮する」[184]。

ここでは、こうした基盤に立つと「新約聖書における解釈学的運動」がどのように捉えられるかについて述べる余裕はない。だがその場合の要点を指摘しておくと、神学はフクスによれば、新約聖書においてすでに「その端緒からして、はじめから差し迫った法あるいは秩序の思考と言語そのものとのあいだの闘いである」[185]。告知の課題は言葉への置き換えである。[186]

歴史的客観主義ないしは実証主義に対する今日のすべての批判には、共通するところがひとつある。すなわち、いわゆる認識主体は客体の存在様式に依存しており、そのため客体と主体は同じ歴史的な動きに所属している、という見解である。たしかに主客対立は、思考するもの（res cogitans）に対峙している客

体が、延長するもの（res extensa）という完全な他者である場合には適切である。しかし歴史的な認識は、客体および客観性といったような概念によっては適切に記述することができない。重要なのは、ヨルク伯の言葉を借りれば、〈存在的 ontisch〉と〈歴史的 historisch〉という〈類的な generisch〉差異を捉えること、つまり、いわゆる主体を歴史性という、それに固有の存在様式において認識することである。すでに見たようにディルタイ自らはこの認識を十分な結論にいたるまで追求してはいない。この考えは後継者たちによって引き出されたのである。その一方、歴史主義克服の問題は、エルンスト・トレルチなどが詳細に論じているが、概念的な前提が欠けていた。

ここで現象学派の仕事が生産的であったことがわかる。今日、フッサールの現象学がさまざまな発展段階を経たことが展望可能になってみると、[187] 明らかにフッサールは主観性の存在様式は絶対的な歴史性（Historizität）、すなわち時間性（Zeitlichkeit）であることを証明することによって、はじめてこの方向でのラディカルな一歩を踏み出したと思われる。ハイデガーの画期的な著作『存在と時間』が、通常この点に関してとり上げられるのであるが、この著作はまったく別の、はるかにラディカルな意図をもっていた。すなわち、主観性ないし〈意識〉の近代的な理解、さらには、それを極限にまで先鋭化した、時間性と歴史性の現象学における理解を支配している不適切な存在論的予握を暴露しようとする意図である。この批判は、ギリシア人がはじめて形而上学的に答えていた〈存在〉への問いを新たにかき立てるという、積極的な課題に奉仕するものであった。しかしながら、『存在と時間』は、こうしたハイデガーの本来の意図を汲んで理解はされず、フッサールとの共通点で理解されたのは、時間性の原現象性（「流れ Strömen」）に関するフッサールの分析から帰結したような、〈現存在〉の絶対的歴史性の徹底した擁護と見たからで

ある。したがって、論議は大よそ次のように展開していった。すなわち、現存在の存在様式は、存在論的に積極的に規定される。現存在は事物存在（Vorhandensein）ではなく、未来性（Zukünftigkeit）である。永遠の真理は存在しない。真理は現存在の歴史性とともに与えられる存在の開示性である、等々[188]。ここで求められたのは、批判のための基盤であった。すなわち、さまざまな学問分野のなかで起きてきた歴史的客観主義批判に、その存在論的な正当性を与えることのできる基盤であった。それはいわば一段高い歴史主義であって、すべての認識の歴史的相対性を絶対的な真理要求に対置するばかりではなく、むしろその根拠である認識主体の歴史性を考え、したがって、歴史的相対性をもはや真理の制約とは見なしえない立場である[189]。

たとえこれが正しいとしても、そこから結論されることとは、ディルタイの世界観哲学の意味で、すべての哲学的な認識は、せいぜい歴史的な表現の意味および価値しかもたず、その限りで、芸術と同じ程度にあり、本物かどうかが問われ、真理は問題にされない、といったことではけっしてない。ハイデガー自身の問いはこうしたこととは無縁であって、形而上学を歴史のために、真理への問いを表現の真正さのために放棄しようとすることなどはない。むしろ彼は思索しながら、形而上学的な問題設定の背後にまで遡って問おうとしている。それによって哲学の歴史が新しい意味で世界史の核心として、すなわち存在の歴史として、むしろ存在忘却の歴史として現れてくるのである。だが、これは次のような意味での歴史の形而上学ではない[190]。すなわちレーヴィットはキリスト教の救済史的な理解が世俗化の一形態であることは明らかにしており、またその考えを近代の啓蒙を基盤としてもっとも徹底的に遂行したのがヘーゲルの歴史哲学であるが、そのような意味においてではない。同じく、フッサールが『危機』書で行なった近代哲学の

〈客観主義〉に対する歴史学的批判も、歴史の形而上学ではない。〈歴史性〉は超越論的な概念なのである。

こうした〈超越論的な〉歴史主義は、フッサール流の超越論的還元の様式で主観性の絶対的歴史性に足場をとり、そこから存在者として妥当するすべてのものをこの主観性の客体化の成果として理解するのであるが、そのような考えを反駁するのは、神学的形而上学の立場を主張すればきわめて容易である。たとえ即自存在があって、それのみが次々と交替する世界投企の普遍的な歴史運動に制限を加えることが可能であるとしても、それは明らかに無限な精神に対してのみ現れるような、人間がもつ有限な展望のすべてを超越したものであるに違いない。しかしそれはまさに創造の秩序であって、このように人間によるあらゆる世界投企に先立った秩序になっているのである。この意味で、ゲアハルト・クリューガーはすでに数十年前に、カント哲学の二面性を、現象の観念論であると同時に物自体の実在論であると解釈しており[191]、その最近の仕事にいたるまで、神話的ないし宗教的な経験に基づいて、目的論的な形而上学の権利を近代主観主義に対して擁護しようとしてきた。

しかし、事がはるかに厄介になるのは、キリスト教の創造神話を頂点とする結論を取り上げようともせずに、あいかわらずいわゆる自然な世界意識の支持による昔ながらの目的論的コスモスを、人間の歴史の変転に対置しようとする場合である[192]。おそらく次のことは正しいし納得がいく。すなわち、歴史性の本質は、キリスト教と神の救済行為の絶対的瞬間を強調することによって、はじめて意識されるようになったのであり、それ以前にすでに歴史的生が示す現象は同じように知られていたものの、ただそれらは現在の起源を神話的な太古に求めるという仕方であれ、現在を理想的な永遠の秩序から理解するという仕方であれ、「非歴史的に」理解されていたのである。

たとえばヘロドトスのような歴史記述、いやプルタルコスのような歴史記述でさえも、人類の歴史の浮沈を豊富な道徳的範例としてきわめて巧みに記述することができたが、自らの時代の歴史性および人間存在の歴史性そのものに反省を加えることはしていない。宇宙の秩序のなかでは、逸脱したり規範に反することはすべてつかの間に消え去り、自然の流れの大きな調和のなかに取り込まれるが、そうした秩序を範例とすることでも、人間の出来事の動きを記述することができる。事物の最善の秩序である理想の国家は、理念においては宇宙同様永続する秩序であり、たとえ理想の国家を理想通りに実現しても永続せず、新たな混乱と無秩序に陥るにしても（これがわれわれの言う歴史である）、それは正義を知る理性が犯した計算違いの結果である。正しい秩序には歴史というものがない。歴史は衰退の歴史であり、せいぜいが正しい秩序の回復である。[193]

したがって、現実に起きている人間の歴史を見れば、歴史的な懐疑主義しか――ちなみにキリスト教的・宗教改革的な理解に従った場合でも――とりうる立場はない。これこそ『世界史と救済史』においてレーヴィットがヨーロッパ歴史哲学の神学的、特に終末論的な前提を露呈させた背後にあった意図であり洞察であった。世界史の統一性を考えることは、レーヴィットが見るところ、キリスト教的・近代主義的精神の誤った欲求なのである。彼によれば、人間の有限性を心底真面目にとるならば、永遠の神とか、神が人間とともに追求する救済の計画を、考えることは許されない。自然の永遠な運行に目をこらし、そこに宇宙における人間存在の卑小さにふさわしい平静を学ばなければならないのである。したがって、レーヴィットが近代の歴史主義にも自然科学にも切札とする「自然な世界概念」[194]は、明らかに、ストア的な特徴をそなえている。偽アリストテレス的な（ヘレニズム的・ストア的な）文書である「世界論」ほど、レ

ーヴィットの意図を例証するギリシア語の文献はない。これは不思議ではない。この現代の著者がヘレニズムの先駆者と同じように、自然の運行に興味をもつのは、明らかに自然の運行が人間界の絶望的な無秩序とはまったく別のものであるからにすぎない。このように、こうした自然的な世界像の自然性を擁護する者は、けっして――ニーチェのように――同じものの永劫回帰ではなく、むしろ人間的現存在の有限性そのものを出発点にしている。レーヴィットが歴史を拒否するのは、宿命論の反映、すなわち現存在の意味に対する絶望の反映である。それは歴史の意味の否定ではなく、その解釈の可能性一般の否定である。

私にとってさらに徹底した近代の歴史信奉に対する批判と思えるのは、レオ・シュトラウスが政治哲学に関する一連の卓抜した著作のなかで行なったものである。彼はシカゴ大学政治哲学教授であるが、自由の活動の余地がますます狭まりつつあるわれわれの世界において、勇気を与えてくれる動きのひとりであって、近代政治思想に対してじつに徹底した批判をシカゴで行なっているのである。例の新旧論争が、一七、八世紀にフランスの読者層にかたずを飲ませたことは周知である。これはどちらかと言うと文学論争であって、ギリシア・ローマの古典作家たちが優れていることを同時代の作家たちの文学的な自己意識とひき較べて擁護したのは、当時太陽王の宮廷において文学の新たな古典主義時代が幕開けを迎えたからであったが、この論争がはらむ緊張は、結局のところ歴史意識という感覚をもつことで終息していくことになった。というのは、古代をそのまま模範とすることに制約を加える必要があったからである。あの論争は、いわば伝統と近代のあいだの、非歴史的な対決の最後の形だったのである。

レオ・シュトラウスが初期の著作のひとつで、『スピノザの宗教批判』(一九三〇年)を取り上げ、すでにこの新旧論争を問題にしていたのは、偶然ではない。この感銘深い学術的ライフワーク全体が新旧論争

をいっそう根本的な意味で新たにかき立てるという課題に捧げられている。すなわち、近代の歴史的自己意識に対して古典哲学の明快な正しさを対置しているのである。プラトンが最善の国家について問い、政治に関する広範な経験的知識をもつアリストテレスでさえ、この問いの優先性を確認してはいるが、マキャヴェリ以来の近代思想を支配してきた政治の概念と一致するところはあまりないであろう。しかもシュトラウスは、ドイツ語でも読めるようになった彼の著作『自然法と歴史』において、一見したところ近代の歴史的世界観の対立像である自然法に立ち返っているようであるが、じつはこの著作の意味は、ここにおいてもギリシア哲学の古典であるプラトンとアリストテレスが、自然法の真の創始者であることを明らかにし、自然法のストア的な形式も中世的な形式も、まして啓蒙時代の形式も、哲学的には正しいとは認められないというものである。

こうしたシュトラウスを突き動かしているのは、近代の破局に対する彼の洞察である。〈正義〉と〈不正〉の区別のような、人間の基本的な関心事は、人間が自らの歴史的な制約を克服することができなければならないことを要求する。正義への問いによって、この区別の絶対性を前面に押し出した古典哲学は明らかに正しく、無条件な妥当性をすべて歴史的に相対化する根本的な歴史主義が正しいわけはない。したがって、彼の論点は、ひとまず古典哲学の光に照らして検証しなければならない。

さて、もちろんシュトラウスも、プラトンがソフィストを批判したのと同じように、この課題に取りかかれると考えるわけはない。彼自身、近代の歴史意識にあまりに慣れ親しんでいるので、古典哲学の正義を「素朴に」主張することは不可能なのである。そこで、彼が歴史主義と呼んでいるものに対する反論それ自体が、まずは歴史学的な根拠に基づいて組み立てられる。彼の論拠は（レーヴィットも繰り返し唱え

ているが）、歴史学的思考それ自体が歴史学的な成立条件をもっているということである。事実、このことは素朴な歴史主義の形成、すなわち伝承研究における歴史感覚形成の形式だけでなく、認識する者の存在そのものを、その歴史性とともに考慮するという、歴史感覚のより洗練された形式にもあてはまる。

これは異論なく正しいが、歴史主義という歴史現象は、時代を謳歌するとともに、いつかは消え去る可能性があるという結論も異論がない。これがまったく確実なことであるのは、歴史主義がそうでなくとも自分自身に〈相反する〉からではなく、自らを本気で取り上げる場合である。したがって、議論の対象外となるのは、あらゆる認識の歴史的な制約性そのものを「永遠に」主張するたぐいの歴史主義は、基本的に自己矛盾であるといったことである。こうした自己矛盾は別問題である(195)。われわれがここでも問わなければならないことは、「すべての認識は歴史的に制約されている」という命題と、「この認識は無条件に妥当する」というふたつの命題が同じレベルにあるために、互いに矛盾することはありうるのかということである。つまり証明すべきことは、この命題をあいかわらず真と見なすかということでなければ、またこれまでもすでにいつも真理と見なしてきたということでもない。むしろ自らの歴史性を真剣に受け取る歴史主義は、じつはいつかは自らのテーゼがもはや真と見なされなくなるということ、すなわち〈非歴史学的〉に思考するときが来ることを考慮するであろう。ただしそれは、あらゆる認識は制約を受けていると無制約に主張することが、無意味だからではなく、〈論理的な〉矛盾を含んでいるからであることは、まったく確実である。

しかしながら、おそらくシュトラウスは、こうした問いの意味で言っているのではない。いずれにせよ、古典的哲学者たちが別な非歴史学的な考え方をしていたことを証明するだけでは、今日非歴史学的に考え

る可能性についてまだなにも語ったことにならない。また逆に、非歴史学的に考える可能性を空虚な可能性と見なすことのできない理由も十分ある。エルンスト・ユンガーがこの問いのうえに積み重ねた的確な〈骨相学的〉考察は、人類が〈時代の壁ぎわ〉に到達したこと[196]を証言しているのかも知れない。しかし、シュトラウスが目にとめているのは、じつは歴史学的思考の内部において考えられていたことであり、補正の意味をもっている。彼が批判しているのは、伝承された思想の〈歴史的な〉理解が、過去のこの思想世界を、それ自体がかつて理解していた以上に、よりよく理解することを要求しているという点である[197]。そのように考える者は、伝承された思想がそのまま真である可能性を、はじめから締め出しているのであり、それは、こうした考え方に特有の、まさに全称的独断論だというわけである。

シュトラウスがここで描き、戦っている歴史主義者像は、私の見るところ、かつて私が哲学的解釈学研究を進めるなかで、ディルタイや一九世紀の歴史学的非合理主義の背景にあった主導理念として挙げた、あの啓蒙完成の理想に対応している。これは、その光の下ですべての過去がいわば完全に顕わになるとされる、現代のユートピア的な理想なのではないだろうか。現代の思い上がった視点をすべての過去に適用することは、まったく歴史学的思考の真の本質ではないと私は思う。むしろそれは、〈素朴な〉歴史主義の頑なな実証性の現れである。歴史学的思考の品位と真理値は、〈現在〉というものはまったく存在せず、むしろ存在するのは未来と過去のつねに変化する地平であるという認識を根幹にしている。伝承された思想が浮かび上がってくるような視点が正しい視点などということは、まったく確認されてはいない（けっして確認されることでもない）。〈歴史学的〉理解は、今日のものであれ、明日のものであれ、いかなる特権もない。そうした理解そのものが変化する地平によって囲まれ、地平の変化とともに変動するのである。

これに対して、《著者を著者自身が理解していたよりもよく理解しなければならない》という文献学的解釈学の言い回しは、私がすでに論証したように、天才美学に起源をもつものであるが、もともとは、不明瞭な見方を概念分析によって明快にするという、啓蒙の理想を簡素に定式化したものである。[198] それを歴史意識に適用するのは二次的なことであるが、解釈者が代を重ねるごとに凌駕しえない優越性をもつという誤った幻想を助長したのであって、シュトラウスはそれをいみじくも批判したのである。しかし、シュトラウスが主張するように、よりよく理解するためであっても、まずは著者を、作者自らが理解したのと同じように理解しなくてはならないのであれば、彼は理解すべてにともなう困難を過小評価していると私は考える。なぜなら彼は陳述の弁証法とも呼びうるものを無視しているのである。

彼は同じことを別のところでも言っている。そこでは、テクストの「客観的解釈」の理想を擁護するために、著者はいずれにせよ自らの言説を、「混乱していない限り」(六七頁) ただひとつにしか理解していないと言う。ただしここで問題にすべきことは、この前提のなかに含まれている明晰と混乱の対立が、シュトラウスが自明と見なしているほど一義的なのかである。彼は実際には、完成した歴史学的啓蒙と立場をともにして、解釈学本来の問題を飛び越えてはいないだろうか。どうやら彼は、本人は理解していないが、他者が理解していることを理解し、しかもその他者が自らを理解したようにしか理解できないと思い込んでいるようである。また、なにかを語る者は〈自ら〉を必然的かつ適切に理解している、と考えているようでもある。どちらも正しいとは思えない。著者を著者自らが理解していた以上に「よりよく」理解しなければならないという解釈学的な原則の誤りを糺し、まさにこの原則を完成した啓蒙の前提から切り離さなければ、その有効な意味を究明することはできないのである。

そこで試みに、シュトラウスが行なっている古典哲学の擁護が、解釈学的観点からどのように見えるかを問うことにして、ひとつの例を挙げて検討してみよう。シュトラウスは、古典政治哲学では、近代の議論において《わたし−あなた−われわれ−関係》と呼ばれていることが、友情というまったく別の名をもっていたことをじつにみごとに示している。彼が正しく見ているように、〈他者(あなた)−問題 Du-Problem〉という近代思考様式は、デカルト的なわれ思う（ego cogito）を原則的に優位におくことから発している。ところがシュトラウスは、古代の友情概念がなぜ正しく、近代の概念形成は誤りであるのか、その理由を見抜いたと信じている。国家と社会の成り立ちを認識しようとする者が、友情の役割について語らねばならないのは正当なことである。しかし、同じ正当性をもって〈あなたについて〉語ることはできない。あなたは論じられるものではなく、語りかける相手である。友情の役割ではなく、あなたの機能を基礎にすれば、まさしく国家と社会の伝達的な客観的本質を見誤ってしまうことになる。

私は、この例は非常に適切だと思う。アリストテレス倫理学において友情の概念が占める位置は、徳論と財論のあいだで確定されていないが、私にとって、きわめて似たような理由から永く古代倫理学に対する近代倫理学の限界を認識する出発点であった。[199] したがって私は、シュトラウスの引いている例に全面的に賛成はするが、疑念はある。つまり、そうした洞察をつかむには、古典的哲学者たちを歴史学的に鍛えられた眼で〈読み〉、いわば彼らの見解を再構成し、さらにその見解は現代でも有効だと、彼らの正しさをまるで信じきることでよいのであろうか。——それとも、われわれが古典的哲学者に真理を認めるのは、彼らを理解しようとする際に、われわれ自身つねにすでに考えているからなのであろうか。あるいは、彼らの発言が、現代において彼らの思想に対応し、広く受け入れられている理論に照らして、われわれにと

って真理であることが明らかになるのであろうか。彼らが言っていることを同時により正しいものとして理解せずに、そもそも彼らを理解していると言えるのであろうか。もしそうであれば、そこからさらに次のような問いが出てくる。つまり、アリストテレスに関して、彼が言っていることを（彼が知ることができなかった）現代の理論よりも正しいと思うとき、《彼はわれわれが彼を理解しているようには、自分自身を理解することはなかった》などと言うことに意味はないのではなかろうか。

似たようなことは、たとえば国家概念とポリス概念の違いに関しても示すことができるであろう。シュトラウスはこの違いを同じようにいみじくも主張しているのである。国家という機関が、ポリスという自然な生活共同体とはかなり異なるものであることが正しいというだけではなく、それによって——さらにこの違いの経験から——あることが発見されもする。すなわち、近代の理論にとって把握されないでいるばかりか、それを近代と対立したものとして理解しない限り、伝承された古典テクストの理解では捉えられないままであろう。これを〈revitalisation〉、すなわち蘇生と名づけようとしても、それはコリングウッドの追遂行（Re-enactment）と同様の不正確な言い方になると思われる。精神的な生は肉体的な生と同じではない。これを認めることはけっして誤った歴史主義ではなく、アリストテレスの自己の増加（ἐπίδοσις εἰς αὑτό）とみごとに共鳴する。その点において私は、シュトラウスも現代の思考においては〈歴史と哲学的な問題の融合 fusion of history and philosophical questions〉を不可避と見なしている以上、実質的にシュトラウスと重大な見解の相違があるとは思わない。その点で近代に絶対的な優越性を見るのは独断的な主張であるという、彼の見解に同意する。それどころか、どれほど気づかずに先行判断に支配されているかは、われわれが伝統によっていくども内容を置き換えられてきた概念で考えているからであり、

また、思考の父祖たちに立ち返ることによって、われわれがいかに多くのことを学びうるかということは、挙げられたいくつもの例――シュトラウスの著作のなかから好きなだけとり出せる――がはっきり示している。

いずれにせよ、解釈学の問題は、現代の歴史主義の立場からしか提起されないといった誤った考えに誘われてはならない。古典哲学者にとって、彼らの先人の見解はそもそも歴史的に異なるものではなく、いわば同時代のものとして論じられていたことは認めるとしよう。しかし、その場合にも解釈学の課題、すなわち伝承されたテクストの解釈という課題はあったし、そうした解釈が、その際つねに同時に真理問題を含んでいるならば、おそらく、事態は、歴史学ないし文献学の方法論の意に反するであろうが、テクストとの出会いでわれわれ自身が経験するところとさほど違いはないであろう。周知の通り、ヘルメノイティク（解釈学）という語は通訳者の課題に起源をもつ。異言語で話されたためにわからないこと――それに神々の合図や徴（しるし）の言葉のこともある――を解いて伝える課題である。そのような課題に捧げられる能力は、たぶんいつもできる限りの反省と意識的な訓練の対象であった。（もちろんそれは、デルフォイの祭司たちのように、口承の形をとることもある。）しかし、解釈が決定的に課題となるのは、文字が成立してからである。文書に固定されたもののすべては、なにか異質なところがあり、そのため、見知らぬ言葉で語られたことと同じに理解の課題を呼び起こす。文書の解釈者も、神や人間の言葉の通訳も、異質性をなくし、同化できるようにしなくてはならない。テクストと解釈者のあいだの歴史的な距離が意識される場合、この課題は複雑になるであろう。というのは、このことは同時に、伝承されたテクストとその解釈者を共通して支えている伝統がもろくなったことを意味するからである。しかし私の考えでは、自然科学の

示唆を受け、方法を誤ったアナロジーで考え始めた結果、〈歴史学的〉解釈学はかの歴史学以前の解釈学からあまりにも隔たっているのである。私が明らかにしようとしたことであるが、両者には少なくともひとつの有力な特徴が共通している。すなわち適用の構造である。(200)解釈学と文書性のあいだの本質連関がギリシア哲学においてどのように始まったのかを究明してみることは、興味深いことであろう。

詩人解釈が、ソクラテスや彼に敵対していたソフィストたちによって行なわれていたということは、プラトンを信用してよいと思うが、それだけではない。もっと重要なことは、プラトンの対話術の全体が彼自身によって文書性の諸問題に明確に関連づけられ、この問題群は現実の対話の内部でも、しばしば明確に解釈学的性格をとっているのである。しかもその対話術的な会話を導入しているのは、祭司や巫女による神話の伝承であったり、ディオティマによる教えであったり、あるいはまた《先人はわれわれがわかるかまったく気にしておらず、それゆえお伽噺を前にしたときと同じように、われわれを途方に暮れさせるのだ》という確認だけであったりする。あるいはまた逆の場合も考慮すべきであろう。つまりプラトンでは、どこまで自作の神話が対話を進める工夫に入り込み、その限りでは、神話そのものがどこまで解釈の性格を担っているかということである。したがって、ヘルマン・グンデルトの示唆以上に、(201)プラトン的解釈学の構成はきわめてえるところが大きいのかも知れない。

しかしさらに重要なのは、解釈学的反省の対象としてのプラトンである。なにしろプラトンの著作で、芸術作品的な対話篇は、演劇的な仮装人物の多様性と純粋な教育者との中間に位置する独自性をもっているからである。最近の数十年のあいだに、われわれはこの点を解釈学的に強く意識するようになったし、

驚くべきことに、シュトラウスもその著書のなかで、プラトンの対話の出来事に隠された意味連関の解読にすばらしい試みを示している。その場合、解釈学的な本来の基礎は、形式分析やその他の文献学的な方法がどれほどわれわれの助けになるとしても、むしろプラトンにおいて問題になっている事柄に対するわれわれ自身の関係である。プラトンの芸術家はだしのイロニーを（すべてのイロニーと同様に）理解するのは、事柄を彼とともに理解する者だけである。こうした事態がもたらす結果は、そのような解読的な解釈が〈不確実〉にとどまるということである。解釈されるテクストにわれわれを結びつけている、その解釈での〈真理〉は〈客観的に〉は示せないが、事柄に関する合意に基づく場合は別である。

ところでシュトラウスは、間接的に解釈学の理論に対してさらに重要な貢献を行なっている。[202] すなわち、ある特別な問題、すなわちテクストを理解する場合に、支配者や教会による迫害の威嚇という暴力のもとで、本音を意識的に偽装していることを、どの程度考慮すべきかという問題を探究しているのである。マイモニデス、アレヴィおよびスピノザに関する研究が、特にこうした考察法に手がかりを与えたものである。私はシュトラウスが行なった解釈に疑念をさしはさむつもりはない――むしろ私は十分納得している――が、ここでは対案を示してみたい。そうすることは、おそらくこれらの場合にも、また他の、たとえばプラトンの場合にも正しいであろう。自分の考えを意識的に歪めたり、偽装したり、また隠蔽したりすることは、実際にしばしば起きる、いや普段の正常な状況では稀な極端な場合とは言えないのではなかろうか。迫害（支配者によるものであれ、教会によるものであれ、異端審問等々）が、社会や公共体が人間の考えに加える意図的あるいは意図せざる圧力と較べて、極端な場合にすぎないのとまったく同様ではなかろうか。こうした極端な例を考えるにしても、一方の極から他方の極への連続的な移行を完全に意識し

ていなければ、シュトラウスが取り組んでいる問題の解釈学的な困難さは見極められない。どのようにすれば歪曲を一義的に確認したと言えるのであろうか。したがって、私の考えでは、ある著者の発言に矛盾を発見した場合、そのときの隠匿された発言のほうを――シュトラウスが言うように――彼の真意の表明と見なすことは、けっして一義的ではない。たしかに、人間精神には無意識的な体制順応もあって、広く納得されていることが実際にも本当と見なされ、また逆に、極端な可能性をあれこれ試したいという無意識的な衝動もあって、かならずしも首尾一貫したまとまりをもたないことがある。ニーチェの実験的な過激主義は、それを示す否定しがたい証拠である。矛盾が存在するか否かは、たしかに真理の優れた判断基準ではあるが、残念ながら解釈学的な作業においては、けっして一義的な基準ではない。

こうしたわけで、たとえば私がまったく確実だと思うのは、シュトラウスのじつに明快な命題のなかでも筆頭になる《ある作家に矛盾があって、今の小学生でもすぐに見抜けるような場合、それは意図的であるというか、むしろ見抜けるようにしてある》という命題は、プラトンによるソクラテスのいわゆる立論の誤りには適用できないということである。しかもそれは、なにもわれわれが論理学の初期段階であがいているからではなく（そのように考える者は、論理的思考を論理学理論と取り違えている）、非論理に耐えることは事を正面に捉える対話遂行の本質だからである。(203)

この問いからはいくつかの一般的な解釈学的帰結がえられる。論点となるのは、著者の見解という概念である。法学が法解釈学説で、ここにいかなる補助手段を提供しうるかは除外する。ただ取り上げておきたいことは、プラトンの対話は、いずれにしても、さまざまな関連を導き出せる多義性の模範だということである。まさしくシュトラウスはしばしばそこに重要なことを発見している。プラトンが記すソクラテ

スの対話に見られるミメーシス的真理を過小評価するあまりに、こうした多義性を対話そのもののなかに、それどころかソクラテス自身のなかに認めなくともよいものであろうか。著者だからといって、実際にそれほど正確に自分の考えていることを、しかもいずれの文でもわかっているであろうか。哲学的自己解釈という奇妙な章は――私は、たとえばカント、フィヒテ、またはハイデガーのことを考えるが――思い切った言い方をしているように思える。もしも、哲学の著者は一義的な見解をもっているか、混乱しているかのいずれかであるという、シュトラウスが掲げている二者択一が正しいとすれば、私は危惧するのだが、論争の余地のある多くの解釈の問題には、解釈学的な結論はひとつしかないことになる。すなわち、混乱の場合ありと認めることになる。

　私はかつて解釈学的なプロセスの構造を明らかにするために、はっきりとアリストテレスのフロネーシス（φρόνησις）の分析を拠りどころとした[204]。そこで私は基本的には、ハイデガーがすでに初期のフライブルク時代に、新カント派や価値哲学に対抗して（最終的にはおそらくフッサールにすら対抗して）、〈事実性の解釈学〉を問題にしたときの路線をさらに究明した。たしかにハイデガーにとっては、初期の試論においてすでに、アリストテレスの存在論的な基盤は疑わしいものになっていたと思われる。この基盤のうえに、近代のすべての哲学、特に主観性の概念と意識の概念、そして歴史主義のアポリアが立っているのである（それはのちに『存在と時間』において「事物存在者の存在論 Ontologie des Vorhandenen」と呼ばれることになった）。しかし、ある点では、アリストテレス哲学は、当時のハイデガーにとって単なる反立像をはるかに越えたもの、すなわち哲学的企図にとっての事実上の宣誓保証人であった。それはアリストテレスがプラトンの「普遍的なエイドス」を批判した点と、積極的には、善および、行為の状況下で課

題となる善の認識のあいだに存在するアナロジー的な構造を提示している点に見られる。

シュトラウスが古典哲学を擁護したことで、私がもっとも感嘆したのは、彼が古典哲学を統一的なものとして理解することに努め、したがってプラトンとアリストテレスのあいだで善に関する問いの仕方と意味をきっかけとして生じた極端な対立を、まったく気にかけていないことである。(205)その結果、私が早い時期にハイデガーから受けた刺激が有益であったのは、特にアリストテレスの倫理学が期せずして解釈学の問題の深化を容易にしてくれたからである。私の確信するところでは、これはけっしてアリストテレスの思考の乱用ではなく、われわれすべてにとって、そこから学びうるひとつの教訓、すなわち、抽象性・普遍性の批判を提示しているのである。この批判こそ、ヘーゲル流に弁証法的に先鋭化することもなく、したがってまた絶対知の概念が示すような根拠のない帰結もなく、歴史意識の成立とともに解釈学的な状況にとって決定的なものになったのである。

一九五六年に公刊された小冊子『歴史意識の復活』のなかで、テオドール・リットは「歴史主義とその敵対者たち」と題して、クリューガーとレーヴィットに（残念ながらL・シュトラウスは入っていない）感情たっぷりの反論を発表しているが、それは、まさにこの点に関係しているようである。(206)私の考えでは、リットが正しいのは、歴史に対する哲学の敵対的態度に新たな独断論の危険性を見抜いている点である。「行動を起こすように呼びかけられた者に針路を指し示す」、確固とした不変の尺度への要求は、いつも倫理的・政治的な判断に迷った挙句に、悲惨な結果に至った場合に、特別な力をもつ。正義への問い、すなわち真の国家への問いは、人間的現存在の基本的な要求であると思われる。その一方、鍵は、解明のために、問いをどのように向け、提起するかにある。リットの指摘によれば、その問いとともに、判断を求め

られる具体的・政治的な行為の事例を包括しうるような普遍的な規範を考えることなどは不可能なのである。[207] ところで残念ながら、彼もここでアリストテレスが提供している援助を利用していない。というのはアリストテレスは同じことを述べて、すでにプラトンを論難しているからである。

私は、古典的哲学者たちから素直に学ばねばならないことがあると心底から確信しているし、シュトラウスがこうした要求を掲げているばかりか、さまざまに実を挙げていることを、きわめて高く評価している。しかし、われわれが古典的哲学者たちから学ぶべきことのなかには、さらに**政治的な技術知**（πολιτική τέχνη）と**政治的な実践知**（πολιτική φρόνησις）のあいだにある止揚しがたい対立がある。シュトラウスはこれを考え尽くしていないようである。

アリストテレスがわれわれにとって助けになりうるのは、いずれにしてもこの点で、われわれが自然と自然性、そして自然法の神格化に陥らないようにすることである。こうした神格化はなんら実効もない教条的な歴史批判にすぎないであろう。むしろわれわれは歴史的な伝承との関係をいっそう適切にし、事実をさらによく把握することが望まれる。それはともかく、私はアリストテレスがわれわれに提起している問題を、けっしてすでに解決したとは考えていない。いずれにせよ、アリストテレスの批判は——他の多くの批判も同様に——、語っていることは正しいのであるが、批判を向けている相手に対しては正しくないことがありうるであろう。だが、それは容易に論じ尽せる問題ではない。

第三版あとがき（一九七二年）

私が一九五九年末に本書を書き上げたとき、この書物は「時宜にかなっていない」のではないか、つまりそこで行なった伝統史的な考え方の検証は、もうしなくてもいいことをしたのではないか、といったことにはまったく確信がなかった。歴史を敵視する科学技術という新しい波が押しよせてきた徴候が増大しつつあった。そこに英米の科学論や分析哲学の受容が同調し、そして遂には、社会科学、とりわけ社会心理学や社会言語学の新たな隆盛があって、ロマン主義的な精神科学の人文主義的伝統の将来などは約束されていなかった。しかし伝統こそがまさに私の出発点になっていた。伝統は私の理論的研究を行なううえでの経験の基盤であった。——といっても研究の限界、それどころか目的ではなかった。——しかし古典的な歴史的精神科学の内部においてすら、統計学や形式化という新しい方法手段への様式変化が生じ、科学計画や研究の技術的組織化への波が明らかに認められたのである。英米の方法や問題提起を受けいれて促進された新規の「実証主義的」自己理解が優勢を占めていったのである。

ところで〈真理と方法〉という標語には近代科学のもつ方法の厳格さが見落とされているという非難が浴びせられたが、それはもちろん単純な誤解であった。解釈学の意義は、そのような考えとはまったく異なるものであって、科学のもっとも厳格なエートスになんら対立しないのである。生産的な研究者であれ

ばもとより疑いをさしはさむことはありえないことであるが、方法が整然としていることは学問にとって不可欠であるが、しかし慣れきった方法をただ当てはめるのは、新たな方法を見つけること——その背後には研究者の創造的ファンタジーがひそんでいる——それに較べて、はるかに研究の本質を形成するものではないのである。このことはいわゆる精神諸科学の領域に当てはまるだけではない。

それにもまして、解釈学的反省は、本書『真理と方法』で行なった通り、単なる概念の遊びとはまったく違う。この反省はいずれの場合も学問の具体的実践から生じたのであり、この実践にとって、方法思考、すなわち制御可能な手続きおよび検証可能性は自明である。いずれにしても、こうした解釈学的反省はつねに、学問の実践にともなって立証されたことである。もし私の研究を二〇世紀の哲学のなかで特徴づけようとするなら、まさに次の点から出発しなければならないであろう。つまり私は哲学と諸科学との橋渡しに貢献すること、そして特に、私に決定的なものを与えてくれたマルティン・ハイデガーのラディカルな問いを、学問的経験という広い領野において、私がなんとか見渡せた限り、生産的にさらに進めることを試みたのである。それはもちろん科学論的方法論の限られた関心地平を踏み越えることを必要とした。しかし哲学の側からの考察に対して、哲学は科学的研究を自己目的と見なさず、哲学的な問題提起をもって科学の諸条件や限界をも人間の生の全体においてテーマ化すると異議を申し立てることができるであろうか。科学がますます強く社会的実践に浸透していく時代においては、科学が自ら、それ固有の社会的機能を適切に発揮しうるには、科学そのものの限界と活動分野が限られていることから眼をそらしてはならない。これこそまさに哲学の役目であって、迷信にまでなった科学信奉の時代に対して明らかにしなければ

ばならないことである。まさにそれゆえに、真理と方法の緊張関係は解き放ちえない喫緊の問題である。
このようにして哲学的解釈学は、二〇世紀のひとつの哲学的運動に組み込まれる。すなわちそれは、新カント派ならびに当時の実証主義にとって自明であった科学的事実に一面的に準拠することを克服した運動である。しかし解釈学に科学論的な有意性があるのは、解釈学的反省を通して、研究の論理のなかにではなく、それに先行する真理の諸条件を諸科学の内部において開示するからである。このことは、精神科学に限らないが、特にいわゆる精神科学で見られる。英語で精神科学に当るのは〈moral sciences〉であるが、この言葉がすでに、ここに含まれる学問が、認識する者自身が必然的に対象の一部をなしていることを告げている。

煎じ詰めれば、もしかしてこのことは、「正真正明の」サイエンスにすら該当するかも知れない。しかし私は区別が必要だと思う。現代の微視(ミクロ)物理学において、観察者が測定の結果から除去できず、測定報告のなかにも影を見せなければならないとすれば、そこには数式化可能な厳密に提示しうる意味があることになる。現代の行動研究において、研究者が、系統発生的遺伝規定性から自己自身の行動を決定する構造を発見するなら、研究者は自分自身に関してもなにかを学ぶかも知れないが、まさにそれは、そのひとが自分の「実践」と自己意識との視点とは別の視点から自己を見ているからであり、また、その際人間を賛美したり貶めたりする情念に左右されていないことが条件である。それに対して、歴史家はいずれも自分の立場が認識や評価につねに現れてくるので、こうしたことを確認したからといって、けっして学問性に対する異議とはならない。とはいえ、まだ結論が出てはいない。つまり、歴史家は自分の立場に拘束されているために判断を誤り、伝統を誤って理解したり評価していないか、立場が有利で、同時代の直接の経

験との類推で観察できるため、これまで目に入らなかったことに正しい照明を当てて見ることに成功したのではないかという点である。ここでわれわれは解釈学的問題圏のまっただなかに立っている――といっても、科学の方法という手段を使えば、真偽を判別し、誤謬を排除し、そして認識の獲得が試みられるわけではない〈道徳的〉科学においても、これは「精密」科学となんら異なるものではない。

同様のことは経験的社会科学にも当てはまる。ここで明らかなことは「先行理解」が問題提起を導いていることである。経験的社会科学で問題となるのは、それ自体が歴史的に成立し、科学的に立証不可能な規範の効力を保っている定着した社会システムである。それらシステムは経験科学的な合理化の対象であるばかりではなく、枠組みであって、方法による作業はその内部で行なわれる。ここで問題提起の機縁となるのは、既存の社会機能連関における障害に直面するか、あるいは既存の支配関係と闘うイデオロギー批判的な啓蒙である。議論の余地なく、ここでも科学的な研究は社会生活の部分的連関を主題化して、それに応じた科学的な制御をすることである――しかもその結果、これらの研究成果をさらに複雑な連関に不当に応用するという誘惑があることも否定できない。そのような誘惑にはえてして負けてしまう。社会生活を合理的にコントロールできるようにする実際の基盤は、じつに不安定なのであるが、――社会科学には、信念願望というものがとりつきやすく、それに丸ごとさらわれ、学問の境界を越えることがある。それを古典的な例で説明することも可能である。J・St・ミルは帰納法を社会科学に応用しようと、気象学を取り上げている。少し広い地域の長期予報が近代的なデータ収集と処理によっても、あまり高い確実性がえられていないことは事実である。――たとえ大気圏の現象を完全に掌握し、あるいはもっと適切に言えば原理的に掌握できないことはないから――巨大に膨張したデータの収集と処理をして、それによっ

てより確実な予報が可能になったとしても、そこからただちに新たな難問が生まれてくるであろう。プロセスを科学的に支配することの本意は、任意の目的に利用できるということである。つまり天候を作る、天候に影響を与えるという問題が起きるであろうし、それにともない経済的・社会的利害の争いが生じるであろう。現在の予測レベルでは、どのようなことが起きるか定かではないが、たとえば関係者が週末の天気予報に影響を与えようと時折り試みるといったことが思いつく。社会科学への転用となると、社会変化の「制御可能性」は、必然的に社会工学者の「意識」に及ぶことになる。その意識は「科学的」であろうとしながらも、自分が社会の構成員であることをまったく否定することはできないのである。ここに、経験的社会科学の社会的機能から生じる特殊な問題の種がある。つまり一方では、経験的・合理的研究成果を複雑な現実状況に性急に外挿して、できれば科学的に計画し尽くされた行動を達成しようという傾向があり、——他方では、社会成員が科学に利害の圧力をかけ、誤った働きをひき起こして、社会過程に自分たちの意に沿うような影響を与えるのである。

実際、「科学」の理想を絶対化することは大きな魅力であって、このために、繰り返し解釈学的反省なるものは概ね無意味なものと見なされてきた。方法論の議論には視野狭窄がつきものだが、研究者はなかなかわからないようである。研究者は自分の方法の正しさにいつもなにより気をとられていて、反省という反対の方向からは目を逸らされている。自己の方法意識を弁護するとなると、研究者は実際に反省的な態度をとりはするが、そのときでさえ、この自分の反省を主題として意識化しないままなのである。科学哲学のなかには、科学的方法理論であると自己理解をしながら、試行錯誤（トライアル・アンド・エラー）のプロセスを経なければ有

意性の特徴が認められえない問題提起を一切容認しないものがあるが、そうした科学哲学はこのような特徴づけをしながらも、自分はそのプロセスの外部にいることを自覚していない。

このようなわけで、当然なことであるが、科学哲学と哲学的な対話を行なうことは成功の見込みがない。それは、アドルノとポッパー、またハーバーマスとアルバートの論争があまりに明らかに示しているところである。[208] まして解釈学的反省は、〈批判的合理性〉を真理の絶対的尺度として掲げる科学論的経験主義からは徹頭徹尾神学的蒙昧主義と見なされている。[209]

幸いにも、一致点があるとすれば、「探究の論理」はただひとつしかないということであるが、また「探究の論理」がすべてではないという点でも、一致する。というのは、その都度重要な問題提起を際立たせ、研究のテーマとする選別的な視点は、探究の論理そのものからはえられないからである。ところで、奇妙なことは、科学論が合理性のためといいながら、ここで完全な非合理に身を委ね、そのような認識実践的な視点を哲学的反省が主題化するのは不当と見なすどころか、そうする哲学をこともあろうに非難して、哲学は自らの主張に経験に対する免疫をつけているという。科学論は自分自身、経験、たとえば常識とか人生経験といったことに対して、いかんともしがたい免疫を助勢していることは認識していない。そうした例がたえず見られるのは、たとえば政治的な決定に対する責任を専門家に期待するなど、科学による部分連関の支配を無批判に培っていることである。ポッパーとアドルノの論争は、ハーバーマスの分析のあとでも、依然としてなにか釈然としない。私がハーバーマスに同意するのは、解釈学的先行理解はつねに働いており、したがって反省的解明が必要であるという点である。しかしその一方で、〈批判的合理

性〉をよしとするのは、完全な解明というのは幻想だと思うからである。
こうした事態を見ると、ここではふたつの点に関して再考の必要がある。すなわち、解釈学的反省は諸科学の方法論にとっていかなる意味をもつのか、そして理解が伝統に規定されていることに対して思考はどのような批判的な任務を担っているのかという二点である。
真理と方法の緊張関係を先鋭化することが、私の企てを進める際の論点であった。結局のところ、デカルト自身が認めているように、ねじれた物を曲げ直すということがもつ特殊な構造には、反対側に曲げなければならないということが含まれている。しかしこの場合、ねじれていたのは――科学の方法論というよりは、科学の反省的自己意識であった。それは私がヘーゲル以降の歴史学と解釈学を展望したところから十分に明らかにできたと思う。素朴な誤解であるのは――E・ベッティ(210)に倣ってますます多くのひとが――私が言うところの解釈学的反省を学問的客観性の弱体化だと恐れることである。この点、アーペル、ハーバーマス(211)、そして〈批判的合理性〉の代表者たちは、思うに、いずれもわかっていない。彼らはすべて、私の分析がもつ反省要求とともに、私があらゆる理解の構造要因として提示に努めた「適用」の意味を見誤っている。彼らは科学論の方法論主義にとらわれすぎているため、つねに規則とそれを適用することに目を奪われており、実践に関する反省は技術ではないことを認識していないのである。
私が反省を向けたのは科学そのものの手続きであり、科学に認められる(けっして勧められない)客観性を制限する手続きである。そうした制限に生産的な意味があることを、たとえば生産的な先入見という形で承認するのは、哲学者が責任を負うべき学問的誠実さの要請にほかならないと私は思う。そうしたことを意識化する哲学に対して、哲学は学問を無批判的、主観的に進めることを奨励すると非難できるもの

であろうか。同じく無意味と思われるのは、たとえば、数理論理学に逆に、論理的思考の促進を、あるいは〈探究の論理〉を自称する批判的合理主義の科学論に科学的研究の促進を期待しようといったことであろう。理論的な論理学ならびに科学哲学は、むしろ正当化という哲学的要求を満たすものであり、科学的実践に対しては副次的なのである。自然科学と精神科学のあいだにある差異にもかかわらず、実際には科学の批判的方法論には内在的な有効性が異論なくある。しかしまた極端な批判的合理主義者でさえ、科学的方法論の適用に先行するのは、テーマの選択や問題提起の重要性にかかわる確定ファクターであることは否定しないであろう。

この科学の方法論の側にはびこっている混乱の究極の理由は、実践概念の衰退であるように思われる。この概念は科学とその確実性の理想の時代においてその正当性を失ってしまった。というのも科学が——自然と歴史における——出来事の因果関係だけを抽出して分析することにその目的を見ることになって以来、実践は科学の応用にすぎないものと見なされているからである。しかしこのように考えられているのは、いかなる評価も必要としない種類の〈実践〉である。こうして技術の概念が実践の概念を、換言すれば、専門家の能力が政治的理性を脇に押しのけてしまったのである。

明らかに、ここで問われているのは、科学のなかでの解釈学の役割ばかりではなく、近代という科学の時代における人間の自己理解である。こうした今日的な問題に対して哲学の歴史が準備しているもっとも重要な教訓のひとつは、実践およびそれを解明し導びく知、すなわちアリストテレスがフローネーシスと呼んだ実践的賢明あるいは知恵がアリストテレス倫理学および政治学で果たしている役割のなかにある。『ニコマコス倫理学』第六書は依然としてこの埋もれた問題圏への最良の手引きである。そのため、最近

私がリーデルの企画による論集『実践哲学の復権』に寄稿した論文「実践哲学としての解釈学」を挙げておきたい。アリストテレスから一九世紀初頭にいたる実践哲学（そして政治哲学）の伝統という広大な背景をとって浮かび上がるのは、哲学的に見ると、独立した認識の寄与は実践に結びついて成り立っていることである。ここでは具体的な特殊なものが普遍性の出発点であるだけでなく、普遍的なものの内容をつねに確定している要素であることが実証されている。[212]

われわれはこの問題をカントが『判断力批判』のなかで与えた形で知っている。そこでは、特殊なものを与えられた普遍性に包摂する規定的な判断力と、与えられた特殊なもののために普遍的概念を求める反省的な判断力を区別している。ところでヘーゲルは、判断力のこのふたつの機能の分別は単なる抽象にすぎず、判断力は実際にはつねにその両者であることを指摘しているが、その通りであろう。特殊なものを包摂する普遍性は、まさにその特殊なものによって自らが規定され続ける。そのようにして法律の法的意味は裁判によって、そして原理的に規範の普遍性は事例という具体的なものによって規定されるのである。周知のようにアリストテレスは、こうした根拠からプラトンの善のイデアを空虚なものと宣言するにいたったが、もしも実際に善のイデアを最高の普遍性をもつ存在者と考えざるをえないとするならば当然のことながら、たしかに正しいのである。[213]

実践哲学の伝統に依拠することは、このように近代の科学概念の技術的な自己理解から身を守る助けとなる。しかしそれで私の試論の哲学的な意図が尽きるわけではない。現にわれわれが行なっている解釈学的対話において、こうした哲学的な意図が看過されているのは残念である。遊びという概念を、私はすでに十年以上も前に「遊戯衝動」（シラー）という主観的な領域から私なりに取り出して、「美的判別」批判

に用いたのであるが、そこには存在論的な問題が含まれている。というのもこの概念には出来事と理解の相互作用が、しかもおよそわれわれの世界経験という言語ゲームも一体化しているからである。言語ゲームについては、ヴィトゲンシュタインが形而上学批判の意図で主題化している。もしも言語の道具化という前提を不問に付すならば、私の問題設定は単なる言語の「存在論化」にすぎないと思われることであろう。実際、解釈学的経験がわれわれに課している哲学的問題は、科学がもつ〈技術的な〉概念のなかにある存在論的な含意を解明し、解釈学的経験を理論的に承認することである。こうした方向をとって哲学的な対話は進まなければならないであろうが、プラトン主義を更新するためではなく、プラトンとの対話はあらためて行ない、形而上学の硬直化した諸概念とその認識されないままであった生命を遡って問いただすことである。ホワイトヘッドの「プラトンへの脚注」は、ヴィールが正しく認めたように、重要になることであろう（ホワイトヘッド『観念の冒険』ドイツ版への序文を参照）。いずれにしても私の意図は哲学的解釈学の領域をプラトンの――ヘーゲルのではなく――弁証法に結び合わせることであった。私の『小論集』第三巻のタイトルはすでに問題の所在が「イデアと言語」であることを示している。現代の言語研究は称賛に値するが、しかしこの近代的科学の技術的な自己理解は、解釈学的な次元とそこに含まれる哲学的な課題を締め出している。

解釈学的な問題提起が含んでいる哲学的諸問題の範囲は、私に捧げられた論集『解釈学と弁証法』（一九七〇年）を見れば、寄稿論文が広い分野からなされていることで想像できよう。しかしその間に、哲学的解釈学は解釈学的方法論という特殊領域においてもつねに対話のパートナーになっている。

解釈学についての対話は、特に四つの学問分野で展開されている。すなわち法解釈学、神学解釈学、文芸理論ならびに社会科学の論理である。次第に見渡しがたくなってきている文献のなかで、私自身の論考と明確な関係のある研究だけを挙げておきたい。

まず法解釈学では、

Franz Wieacker in »Das Problem der Interpretation«（Mainzer Universitätsgespräche S. 5ff.）.

（フランツ・ヴィーアッカー「解釈の問題」）

Fritz Rittner in »Verstehen und Auslegen«, Freiburger Dies Universitatis 14（1967）.

（フリッツ・リットナー「理解と解釈」）

Josef Esser in »Vorvertändnis und Methode in der Rechtsfindung«（1970）.

（ヨーゼフ・エッサー『法発見における先行理解と方法』）

Joachim Hruschka, Das Verstehen von Rechtstexten, Münchener Universitätsschriften, Reihe der juristischen Fakultät Bd. 22, 1972.

（ヨアヒム・フルシュカ『法文の理解』）

神学解釈学の分野からは、すでに述べた研究の他に新しい論考として、

Günter Stachel »Die neue Hermeneutik«（1967）.

（ギュンター・シュタッヘル『新解釈学』）

Ernst Fuchs »Marburger Hermeneutik«（1968）.

（エルンスト・フックス『マールブルク解釈学』）
Eugen Biser, Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik（1970）.
（オイゲン・ビーザー『神学的言語論と解釈学』）
Gerhard Ebeling »Einführung in die theologische Sprachlehre«（1971）.
（ゲーアハルト・エーベリング『神学的言語論入門』）

文芸理論ではベッティの後継者のなかから、特に Hirsch »Validity in Interpretation«（1967）（ハーシュ『解釈における妥当性』）、および、解釈理論において方法的なものを特に強調している一連の他の研究としては、たとえば、S. W. Schmied-Kowarzik »Geschichtswissenschaft und Geschichtlichkeit« in: Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik 8（1966）, S. 133ff.（シュミート＝コヴァルツィク「歴史学と歴史性」D. Benner »Zur Fragestellung einer Wissenschaftstheorie der Historie« in: Wiener Jahrbuch für Philosophie 2（1969）, S. 52ff.（ベンナー「歴史の科学論の問題提起のために」）

解釈の手続きにあたって方法とは何かということに関する見事な分析は、刊行されたばかりの Thomas Seebohm »Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft«（1972）（トーマス・ゼーボーム『解釈学的理性批判のために』）に見られる。ただし、所与の全体性という思弁的な概念を哲学的解釈学にすべり込ませることで、哲学的解釈学の要求から逃れている。

他の論考は、H. Robert Jauß »Literaturgeschichte als Provokation«（1970）.（H・ローベルト・ヤウス『挑発としての文学史』）Leo Pollmann »Literaturwisseuschaft und Methode«（1971）.（レオ・ポルマン『文芸学と方法』）Harth, Philologie und praktische Philosophie（1970）.（ハールト『文献学と実践哲学』）

社会科学における解釈学の意義は、特にハーバーマスが批判的に評価している。彼の報告『社会科学の論理学のために』や、論集『解釈学とイデオロギー批判』を参照。

重要であるのは、さらに、解釈学とフランクフルト批判理論の対決を取り上げている、コンティニュアム（Continuum）のシリーズである。歴史にかかわる学問にとっての一般的問題状況の優れた展望は、カールフリート・グリュンダーが歴史家会議（一九七〇年）で行なった講演（Saeculum）からえられる。

しかし科学理論に戻ることにする。有意性の問題はけっして精神科学に限定されるものではない。自然科学において事実であるものは、すべての任意に測定された値なのではなく問いに対する答え、仮説の証明あるいは反証となっている測定結果を意味している。同様になにかある数値を測定するための実験は、この測定が技術的に非の打ちどころがないほど正確に行なわれているということでは正当化されない。正当化は研究のコンテクストによってしかえられないのである。このようにすべての科学は解釈学的な構成要素を含んでいる。歴史的問題あるいは歴史的事実が抽象的に分離してはありえないように、明らかに自然科学の領域においてもそれは同様である。かといって、手続きそのものの合理性がそれによって可能な限り制限されるという意味ではない。〈仮説の設定とその検証〉という図式はすべての研究にあり、歴史科学にも、いやそれどころか文献学のなかにすらある——しかももちろんのこと、手続きに合理性があるから、そのようにして〈認識されたもの〉に意味があることを十分に正当化していると見なすという危険も付きまとっているのである。

しかしまさに有意性の問題群を承認するならば、マックス・ウェーバーが展開した価値の自由という主張にとどまってはいられないであろう。究極の目的に関する盲目的な決断主義は、マックス・ウェーバー

が公然と支持したが、満足できるものではない。ここでは方法の合理主義が粗野な非合理主義で終わる。いわゆる実存哲学をそれに結びつけようとするのは、まったく見当違いであって、事実はその反対である。ヤスパースの実存解明概念が目指していたのは、むしろまさに究極的な決定を合理的な解明に委ねることであった——彼が〈理性と実存〉を分離しえないものと見なしたのは理由のないことではなかった。さらにハイデガーは、価値と事実の区別にある存在論的な難題を解明し、〈事実〉という独断論的な概念を解体するといういっそう徹底的な帰結を引き出した。ところが、自然科学では価値問題はなんら役割を果たしていない。たしかに自然科学はその研究に固有の連関のなかでは、すでに言及したように、解釈学的解明が可能な連関に従属している。しかしそのために自然科学がその方法の及ぶ枠を超えることはない。類似するところが問題になるのはせいぜいただひとつの点においてのみであって、それは自然科学が学問的な問題設定において、研究者が研究者としてそのなかで生活している言語的世界像、特に母語の言語的世界図式から本当に完全に独立しているのかという問題である(214)。しかしまた別の意味において、ここでもつねに解釈学が一枚かんでいる。たとえ学術標準語というものがあって、母語によるあらゆる地域差が濾過されることがあっても、依然として科学的認識を共通語に〈翻訳する〉という問題が残るであろう。この共通語があればこそ、自然科学は伝達の普遍性、およびその社会的な有意性をえているのである。しかしそのようなことは、もはや研究そのものにかかわる問題ではなく、研究は〈自律的〉なのではなく、社会的コンテクストのなかにあることを示すにすぎない。これはすべての学問に当てはまる。ところで、〈了解〉科学に特別の自律性を確保しようとする必要はないが、といって了解科学には、前学問的な知がはるかに大きな役割を演じていることを見すごすことはできない。たしかにこうしたたぐいのことを捉えて、

しかしそれと同時に、まさにこれがこれらの学問の構成原理であることは承認されているのである。そこでは次のような異議にも応じなければならない。すなわち、前学問的な知はこれらの学問の非学問性の情けない残滓と見られるまさにこうした学問の特性となっており、いずれにしてもそうした知が人間の実践的、社会的生活を、学問一般の活動のための諸条件も含めて、人間の生活連関の増大していく合理化によって到達しうるところ、いや、到達しようとしているものよりはるかに強く規定しているという反論である。というのも、だれしも社会的で政治的、そして私的・個人的な生活の決定的な問題のことで専門家を信頼してまかせることを本当に望むことができるだろうか。自分の学問を具体的に適用するにあたって、専門家であっても自分の学問ではなく、自分の実践理性を用いているのではなかろうか。しかもなぜ専門家の実践理性のほうが、たとえその専門家があの理想的な社会工学者であろうとも、他のひとびとの実践理性よりも優れていると言えるであろうか。

このようなわけで、解釈学的学問に向かって、アリストテレスの質的世界像を復古的に再興するものだと、尊大に嘲笑するのは、まさに裏切りに思われる。[216] 近代科学でもかならずしも量的な手続きを用いていない、たとえば形態論的な分野があることは別である。しかし私はここで指摘しておきたい。すなわち、世界を言語的に位置づけるところからわれわれが次第に身につける（しかもそれは事実、アリストテレスのいわゆる〈学〉の基礎であった）先行知はいたるところで働いており、生活経験の加工が行なわれ、言語的伝承が理解され、社会生活が営まれているのである。このような先行知はたしかに学問に対する批判的な審判ではないし、それ自体が学問側からの批判的な攻撃に曝されている――しかしそれはあらゆる理

解を支える媒体であり、そうあり続ける。それゆえ、先行知は理解科学の方法論的特殊性を形成している。これらの学問領域では明らかに専門用語の形成を制限し、特殊言語の構築に代わって〈日常語的〉な表現を育成する課題が与えられる[217]。

ここであるいは補足しておいてもよいかと思うことを述べたい。それは、カムラーとローレンツェンの『論理学入門』[218]のことであって、哲学者に科学的に検証可能な言表にとって正当なあらゆる概念を方法に「導入」することを求めている。だが、それそのものが、あらかじめ前提となる言語的先行知と批判的に純化されるべき言語使用の解釈学的な循環に取り込まれるのである。そのような科学的な言語の構築という理想に対してはなんら反論の余地はない。そうした理想は明らかに多くの分野で、特に論理学と科学論において重要な明快さをもたらし、また哲学の分野においても、責任ある発話ができるような教育のためには、たしかにその理想にいかなる制限も設けられるべきではないであろう。ヘーゲルの論理学がすべての学問を包括する哲学という基本思想のもとに企てたことを、ローレンツェンは「研究」に対する反省において、そしてその論理的な正当化のために新たに遂行しようとしている。それはたしかに正当な課題である。しかし私が弁護したいのは、たとえ理想的な科学言語が完成したと想像したときでもなお、言語に沈殿した世界解釈から流れ出てくる知と先行知の源は、科学言語と並んでその正当性を保持するであろうということである——このことはまさに「哲学」にも当てはまる。私自身が本書において弁護し、できる限り実践している概念史的な解明は、カムラーとローレンツェンによって、伝統の法廷(フォーラム)は確実かつ一義的な裁定を下すことはできないという反論で片づけられた。事実その通りである。しかしこのような法廷の前で弁明ができること、これが意味するのは、新しい見解にふさわしい言語を考え出すことではなく、生

きた言語からそれを取り出すということであって、私には正当な要求と思われる。この要求に哲学の言語が応えられるのは、哲学の言語が言葉から概念へ、概念から言葉への道を相互に開いておくことに成功する場合のみである。これは私の見るところ、カムラーとローレンツェンにおいても言語使用としてしばしば考慮されており、彼ら自身の議論進行の標識になっているようである。この要求をするからといって、さまざまな概念を段階的に導入することによってひとつの言語を方法論的に構築することにはならない。しかしそれも「方法」であって、概念語のなかにある含意を意識化するのであるし、しかも哲学の関心事にふさわしいひとつの方法と私は考える。というのは哲学の関心事は、科学の手続きを反省的に解明することに限られはしないからである。それはまた、われわれの多様な近代の知から「総和」を引き出したり、ひとつの「世界観」にまとめ上げたりすることでもない。哲学はわれわれの世界経験や生活経験の総体とかかわりはする――そのかかわり方は他のどの学問とも異なり、言語に分節化されるわれわれの生活経験や世界経験そのものだけがしている仕方とまさに同じなのである。といって、この全体性に関する知が本当に確かな認識であり、つねに新たな批判によって思索しつつ取り組まれるべきものであると、私は主張するつもりではない。だが、そのような「知」を無視することはできない。たとえどのような形でその知が表現されるにしてもである。――宗教的な英知あるいは格言の知恵であれ、芸術あるいは哲学的思索の作品においてであれ。ヘーゲルの弁証法でさえ――私が考えているのは、哲学的証明の方法へと図式化された弁証法ではなく、全体の把握を要求している概念をその対極に「転換」するという、哲学的証明法の基盤にある経験[219]であるが――このようなわれわれ人間の経験を内的に自己解明し、また相互主観的に叙述するという形をとっているのである。私は本書において、ヘーゲルのこの曖昧な手本を自分でも本当に曖

味に用いたが、ここでは新たに出版された小論『ヘーゲルの弁証法、五篇の解釈学的研究』（テュービンゲン、一九七一年）を挙げておきたい。これはさらに明確な展開をしているのであるが、ある意味ではこの曖昧さの正当化も行なっている。

私の論考にはしばしば、言葉があまりに不正確であるという非難がよせられている。私はそれが欠点の指摘だけだとは思わない――しばしば欠点は十分あるかも知れない。むしろ哲学的な概念言語の課題に適っていると私が思うのは、概念の正確な限定は犠牲にしてでも、概念が複雑に絡まり合った状態を言語的な世界知全体のなかへ活かし、それによって、全体との連関を生き生きとした状態に保つことである。これはもともと哲学が生まれついたときからもつ〈言語窮乏〉が内包する積極面である。この言語窮乏は、きわめて特殊な瞬間ときわめて特殊な条件のもとで、プラトン、アリストテレス、マイスター・エックハルト、ニコラウス・クザーヌス、フィヒテ、ヘーゲルなどには認められないが、もしかするとトマス、ヒューム、カントには認められても、調和のとれた概念体系の下に隠されたままであるが、その思考の運動に従って考えるときにはじめて――そのときはそこでもまたしかし必然的なのだが――新たに突出するであろう。このことの説明として私のデュッセルドルフ講演「概念史と哲学の言語」(220)が参考になる。哲学の言語として使用され、正確な概念を表すように研ぎすまされる語彙は、つねに〈対象言語的〉な意味契機を含み、その限りでなにか不適切なものをかかえている。しかし意味連関は、生きた言語のどの語のなかにも響いているのであって、同時に概念語の意味の潜勢力のなかへと入り込むのである。それは概念のために日常言語の表現を用いても排除されることはない。しかしこのことは自然科学における概念形成にとっては重要ではない。というのも、自然科学では、経験の連関があらゆる概念使用を制御し、同時に一義

性の理想を守るよう拘束し、諸命題の論理的内容を純粋に抽出し準備するからである。
哲学の領域や、総じて前学問的な言語知識の諸前提が認識のなかに入り込むところでは、事情は異なる。そこでは言語は所与を可能な限り一義的に指示するという機能とは別の機能をもっている——その機能は〈自己付与的 selbstgebend〉であり、そのような自己付与をコミュニケーションへと持ち込む。自然科学で検証を通して認識できる事態が、解釈学的な諸科学では、言語的表現を通して簡単には指示されず、つねに事態はそれがどのように意味をもつのかという形で明らかにされる。こうしたわけで、言語表現と概念形成には特別な要求が生じる。つまりここでは、事態がなんらかの意味をもつことになる理解の連関が同時に表示されなければならないのである。ある表現のコノテーションはしたがって、表現のわかりやすさを曇らせるのではなく（意図されたものを一義的に指示していないという理由で）、むしろ理解しやすさを高めることになるのは、意図された連関が全体として理解しやすさのもとになるからである。その全体とは、ここで語を連ねて構築され、そして語のなかでしか所与とならないものである。
伝統的にはそれは単に文体の問題と見なされ、こうした現象は修辞学の領域へと追いやられて、感情を揺り動かす助けを借りた説得の問題とされる。あるいは近代美学のさまざまな概念から考えられる。その場合、〈自己付与〉は、言語の隠喩的な性格を根源とする美的な性質の様相をとる。そのなかに認識の契機があることは認めがたいであろう。しかし私の見るところ、まさに〈論理的〉と〈美的〉との対立が疑わしいのは、実際の発話が働いているところであって、ローレンツェンが想定しているような規範言語（Orthosprache）の技巧的な論理構造が問題ではないところである。芸術表現などあらゆる特殊言語的な要素と通常の言語とのあいだの干渉を認めることは、少なからず論理的な課題のように思われる。それは解

釈学的な課題であり、いわば言葉の適切さを規定するためのもうひとつの極である。

このことは私を解釈学の歴史へと導く。私自身の試みにおいて、解釈学史を扱ったのは、本質的には準備を行ない、背景を構成することを課題としていた。その結果、私の論述はある偏りを示すことになった。それはすでにシュライアーマッハーに当てはまる。われわれがリュッケ版において読んでいる彼の解釈学講義、そしてキンマーレが「ハイデルベルク科学アカデミー論集」のなかで編纂した草稿（そのあいだに、それは入念な原典批判的補遺[221]によって補充された）も、そしてまたヴォルフとアストをたまたま論争のために取り上げているシュライアーマッハーのアカデミー講義も、哲学的解釈学にとっての理論的重要性という点では、シュライアーマッハーの弁証法講義、特にそこで究明された思考と発話の連関がもっているものとは比較にならない[222]。

いずれにしてもわれわれはこれまでに、ディルタイの筆になる新しい資料を手にしている。ディルタイはシュライアーマッハーの哲学を論述し、特にフィヒテ、ノヴァーリス、シュレーゲルという同時代の背景をみごとに描き上げた。ディルタイの遺稿を入念な原典批判版という形で『シュライアーマッハーの生涯』第二巻に構成したのはM・レーデカーの功績である[223]。名は知られていたが未知のままであった一七世紀、一八世紀における解釈学前史に関するディルタイの論述（一九〇〇年の有名なアカデミー論文はその要約にすぎない）はそこではじめて出版されたのである。それは資料研究の徹底性、全般にわたる歴史的地平の広さ、精密な論述という点で、私が刻苦研鑽してきたささやかな論考ばかりでなく、ヨアヒム・ヴァッハの、スタンダードとなった定評ある著述など他のすべての研究を凌駕している。

さらに古い時期の解釈学の歴史に関して、別の形でもよく知られるようになったのは、ルッツ・ゲルト

ゼッツァーが一連の解釈学の文献を復刻した以後のことである。[224] マイアーと並んで、特にフラキウスの重要な理論篇と優雅なティボーが今では容易に入手できる。そのほか、たとえば私が大いに注目しているクラデニウスもそこに収録されることになった。ゲルトゼッツァーはこの復刻版にきわめて綿密な、驚くほどの学識をもって作成した序文を添えている。もちろんディルタイの場合でもゲルトゼッツァーの序文にも、アクセントのつけ方は、私自身が重要な例を挙げ、特にスピノザやクラデニウスで強調した点と非常に異なっている。

同様のことは、シュライアーマッハーに関する最近の研究についても言える。特にH・キンマーレ、H・パッチュ[225]の諸論文、G・ヴァティモの著書[226]である。私はシュライアーマッハーの文法的・言語的解釈よりも心理学的（技術的）解釈の傾向を強調しすぎたかも知れない。ともかく心理学的解釈に彼特有の貢献があり、実際にも心理学的解釈こそが一学派を形成することになったのである。これは、ヘルマン・シュタインタールの例や、シュライアーマッハーの後継者としてのディルタイの例を示すことで、私は一切の疑いがないものとすることができた。

ヴィルヘルム・ディルタイが私の研究の問題連関において占めていた重要な立場を取り上げ、彼の曖昧な態度を精力的に指摘したのは、私自身の問題提起の理論的な意図によるものであった。彼は一方では一九世紀の帰納論理学に対して、他方ではロマン主義的・観念論的遺産に対してははっきりした態度をとっていないのである。また、この遺産を後期のディルタイはシュライアーマッハーを経由し初期ヘーゲルまでも取り込んだ。ここでは最近のアクセントのおき方が注目に値する。ペーター・クラウサー[227]は逆の意図で、ディルタイの多岐にわたる学問的関心を追究し、その関心の一部を遺稿資料から具体的に説明している。

クラウサーがこうしたディルタイの関心を論述する際に示している力点のおき方は、当然のことながら一定の世代にしかできないことであって、それはディルタイを知ることになったのが、遅まきながら彼が一九二〇年代に注目を浴びてからの研究者である。それ以前にディルタイに依拠して歴史性および精神諸科学の基礎づけに対する関心を各自の理論的な意図において主題化していたひとびと、たとえばミッシュ、グルートイゼン、シュプランガー、しかもヤスパースやハイデガーにとって、つねに自明であったのは、ディルタイが彼の時代の自然諸科学に、特にその人間学ならびに心理学の分野に強い関心をもっていたということである。ところでクラウサーは、ディルタイの構造理論をほとんどサイバネティクスの分析手段によって展開している。そのため、精神諸科学の基礎づけは徹底的に自然科学的モデルに従っており、当然基になるデータは曖昧ということで、サイバネティストならば寄りつかないということになる。

　M・リーデルも同じく、後期のディルタイに対してよりは、むしろ特にブレスラウ時代の資料から裏づけられるようなディルタイの(228)歴史的理性批判に関心をよせ続けている。とはいえ、彼は『精神諸科学における歴史的世界の構成』の新版において後期ディルタイの紹介は行なっている。彼はディルタイの精神科学的な関心に社会批判的という面白いアクセントを与えており、ディルタイの真価を特にその科学論的問題提起のなかに見るあまり、彼には、生の哲学の擁護者ディルタイが非合理主義と非難される面は、単なる誤解のように見えている。したがってここには、私が明らかにしたディルタイの立場のアンビヴァレンツ、すなわち科学論か生の哲学かのあいだでの優柔不断さがまさに逆の意味の響きをもってくる。つまり解放的啓蒙思想がこれらの著者たちにとっては、ディルタイに見られるもっとも深く、もっとも強い原動力であるばかりか、奇妙にも、もっとも生産的な原動力であり続ける。

ところで、私の哲学的解釈学の要綱に対するもっとも重大な異議は、とにかく私があらゆる理解行為(Verstehen)とあらゆる了解(Verständigung)の言語拘束性をもとに、合意の基本的意味を推論し、それとともに現状擁護のための社会的先入見を正当化しているというのである。ところで実際、次の点は正しく、私の目にはやはり真の洞察と思われる。すなわち、了解は根源的な合意を土台にしてしか成功しえないということ。ついで理解と解釈の課題を記述するに当って、解釈学は伝承テクストがまったく理解できない状態を、それどころかまずもって誤解による間違いを克服しなければならないかのような印象を与えてはならないということである。テクストが理解可能なときの前提を反省しない初期の機会的な解釈学(本訳書第Ⅱ巻三〇四頁以下参照―訳者注)の意味においても、あらゆる理解において誤解が最初の理解であるとするシュライアーマッハーとロマン主義的な伝統断絶の意味においても、それは正しいことではないように思われる。すべての言語的な了解は、言葉の意味や話し言葉の規則に関する合意といったものだけを前提にしているのではない。むしろ「事柄」を顧慮するにしても、有意義に議論されうるすべてのことにおいて多くのことに異論の余地がないことには変わりない。ところで、私がこの点を主張するのに対して、これは、私の保守的傾向を証明するものであり、解釈学的な反省に、その本来の、批判的・解放的な課題を与えないようにしていると言われるのである。

これはたしかに本質的な点である。それに関する論争は、なかんずく「批判理論」の後継者としてのハーバーマスと、別の立場である私とのあいだで行なわれている。両者にほぼ共通することは、ほとんど調整されていない究極の前提が関与しているという点である。――一方の、ハーバーマスや多くのひとびとは、古くからの啓蒙のスローガンに従って、思考と反省によって時代遅れの先入見を解体し、社会的な特

権を撤廃するという「強制なき対話」への信念がある。ハーバーマスはここで、「反事実的な（コントラファクティッシュ）合意」という前提を基本にしている。それに対して私の側はというと、哲学的思考が社会的現実における自らの役割について不遜にも行なっている空想的な自己過大評価に対して私がいだく深い懐疑がある。——あるいは別の言い方をすれば、人間の心情がもつ情緒的な動機よりも、理性を非現実的に過大評価することに対する懐疑である。私が解釈学とイデオロギー批判の対立を、修辞学の果たす強大な役割なしに考えることができないのは、単なる文字の偶然ではなく、テーマ全体をよく考えて描き上げたからである。マルクス、毛沢東、マルクーゼ——今日、あちこちの壁に一緒に書いてあるのが見られるが——が人気を博しているのは、けっしてその「合理的で、強制なき対話」のおかげではないと思うが。

　解釈学的実践とその学問化を単なる技術の習得可能性から区別しているのは、その技術が社会技術と呼ばれようが、あるいは批判的方法と呼ばれようが、まさに解釈学的実践ではつねに作用史的な要因が理解する者の意識を同時に規定しているからである。この点に本質的な反転のもとがあって、理解されたことが、つねにある種の説得力を展開し、その説得力が新たな確信を生み出す働きをするのである。理解しようとするなら、事柄に関する自分の見方から距離をとるように努めなければならない、ということを私はまったく否定しない。理解しようとする者は自分が理解していることを肯定する必要はないのである。とはいえ、私の考えるところ、解釈学的経験がわれわれに教えるのは、そうした努力はつねにある限られた範囲でしか有効ではないのである。われわれが理解することは、つねにそれ自身のためにも語っている。こうしたことが基となって、理解しうることとすべてに開かれている解釈学的宇宙の富の全体がある。理解しうるものすべては、その働きの及ぶ限り力を発揮しているので、理解を行なう者は自分の先入見の当否

が問われることになる。これこそが反省の利得であって、実践から、しかも実践からしかえられないのである。文献学者の経験世界と文献学者の「テクストへの存在 Sein zum Text」を私は前面に押し出したのだが、この経験世界は、実際は人間の実践全体に織り込まれている解釈学的経験にとっては一部であり、また方法を具体的に示す場なのである。解釈学的経験の内部では、書かれたものの理解が特に重要ではあるが、それはあとの方の、したがって副次的な現象にすぎない。解釈学的経験は、実際、およそ理性的存在者に対話の用意がある限りどこまでも及ぶのである。

残念なことに、これが解釈学と修辞学の共有領域であるという事実は承認されていない。すなわち説得による論証（であって、論理的に強制する論証ではない）領域である。それは実践、そして総じて人間であることの領域である。実践と人間性がその課題をもつのはやはり、議論の余地なく服従せざるをえない〈鉄のように固い締めつけ〉の強制力が通用するところではないし、あるいはまた解放的な反省がそれ特有の〈反事実的な合意〉を確信しているところでもなく、理性的な熟慮によって争点が決着を求められるところである。ここが弁論術と論証術（そしてそれに沈黙のうちに対応している自分自身との思慮深い協議）の独壇場である。弁論術が古来から明らかなように、情念に呼びかけるにしても、そのことで理性の働く領域から逸脱することはけっしてない。ヴィーコが弁論術の固有の価値をコピア（copia 豊饒）、すなわち視点の豊かさと主張したのはもっともなことである。もしも――ハーバーマスのように――強制のない合理的な対話のために無視しなければならないような強制の性格が修辞学にあると言うなら、それは驚くほどありえないことだと私は思う。それは、言葉巧みな操作（マニピュレーション）と理性の禁治産宣告の危険性ばかりでなく、社会生活を成り立たせている言葉による意思疎通の機会を過小評価することになる。すべての社会

的実践は――たしかに革命的実践も――修辞学の機能抜きには考えられない。まさに現代の科学文化がその例証たりうるのである。それは科学的処理がとる折々に異なった部分領域を社会的理性の実践へと統合するというますます増大する巨大な課題を人間の意思疎通の実践に課してきたのである。つまりここに現代のマスメディアが登場してくる。

修辞学の意味を切り詰めてしまえば、そこに単なる技術や、それどころか単なる社会操作の道具しか見られなくなる。実際には、修辞学はあらゆる理性的行動の本質的な側面である。すでにアリストテレスは修辞学をテクネーではなくデュナミスと呼んでいるが、それは修辞学が理性的存在であるようにとの人間の普遍的規定の一部になっているためである。制度化された公共的世論形成を現代産業社会は開発してきたが、これはなおもじつに巨大な実効範囲をかかえ、操作という名称になおも十分に値するではあろう――それだからといって、社会的実践が包括する理性的論証および批判的反省の領域を覆い尽くすことはけっしてないのである[229]。

こうした事情を承認するには、もちろん解放的反省という概念があまりにも曖昧な規定であるという洞察が前提になる。これは単純な事実問題、つまりわれわれの経験の適切な解釈である。われわれ人間の実践の連関において理性はどのような役割を果たしているのであろうか。どのような場合でも実践は反省の一般的な遂行形式をとっている。言わんとするところは、実践が単純に合理的な手段を既定の目的や目標達成のために用いるのではないということである。実践は合目的性の領域に限られはしない。この点で、「科学論」に対して、解釈学はイデオロギー批判と立場が一致している。科学論は自己の内在的論理と研究成果の応用をすでに社会的な実践の原理と見なしているからである。解釈学的反省はむしろまさに目的

りするという意味ではない。手段の合目的性に対する反省は、そうした目的をなぞっているだけである。それはむしろ、技術的理性が自分の領域で働いているときに生じてくる誘惑であって、正しい手段の選択にのみ意を用い、目的の問いはすでに決定されたものと見なすのである。

さて、究極の形式的意味において、人間の実践すべてにとっては、たしかにあることがあらかじめ決定されている。ということは、個人も社会も同じく「幸福」を目指している。これは、明らかに合理的な自然の言説と思える。ところがここでわれわれは、カントの主張を承認しなければならない。つまり、幸福という構想力の理想は、どのような拘束的な規定も受けることはないのである。だがわれわれの実践的な理性が求めるところによって、われわれは自己の目的をその目的に応じた手段と同じように確実に考える、ということは、われわれは行為に際して、行為のひとつの可能性を他の可能性よりも意識的に優先し、そして結局はひとつの目的を他の目的に従属させることができるのである。われわれは社会生活の既存の秩序を単純に前提にして、そのような与えられた枠組みのなかで、われわれの実践的選択思考を型にはめたりすることはほど遠く、むしろわれわれはいずれの決断を下していても、全く固有な一貫性のもとにある。

一貫性に結びついているということは、あらゆる種類の合理性に具わっており、また、つねに限定された目的を合理的に追求することを企てる技術的な合理性にもある。しかしまずもってこの一貫性が固有の役割を演じるのは、技術的に支配可能な合目的性の外部の実践的な経験においてである。ここでの一貫性は、もはや手段を選択するという自明な合理性ではない。この合理性を保持することを、マックス・ウェ

ーバーは社会政策的行為という情緒的にじつに歪んだ領域において重要だと主張した。むしろ問題は意志能力そのものの一貫性である。本当に選択しなければならない状況のなかにいる者には、どの選択肢が優れているかということの基準が必要であり、この基準の支配下で、決断を目指した反省を遂行するのである。反省の成果は、その場合、つねに、指針となる基準に正しく従うこと以上である。あるひとにとって正しいと認められるものが基準そのものを決定するのであり、しかもこの決定の仕方は、将来行なう決定がそれによってあらかじめ決められるというだけでなく、同時にそれによって特定の行為目的そのものへの決断が形成されるということでもある。ここにおいて一貫性とは結局連続性を意味し、連続性のみが自己自身との同一性をはじめて内容豊かに形成するのである。これがまさにカントの道徳哲学的省察が、あらゆる功利的・技術的打算に対抗する道徳法則の形式的性格として主張した真理である。しかし「正しさ」のこの定義から、アリストテレスとそして今日にいたる伝統とともに、正しい生活像を導き出すことができるし、また次の点でアリストテレスに同意しなければならないであろう。つまりこの理想像は、現に社会的にあらかじめ形成されているが、われわれが「批判的な」決定を下すたびに、たえず規定され続ける——といってもそれには限度があり、われわれが意識的にそれ以上は望むことができないというところまでである。すなわち、われわれの「エトス」がわれわれの第二の「自然」となるところが限度である。[230]このようにして個人ならびに社会の理想像が形成されるのであり、またたしかにそのように、そしてまさしくそのように形成されるので、新しい世代の理想像は古い世代の理想像に対して変化はするが、それはそれで、ふたたび自らの行動の具体的な実践を通して自分たちの活動範囲と到達範囲のなかで規定を続ける、ということは確定を行なうのである。

このときどこで解放的反省が働いているのであろうか。私流の言い方をすれば、いたるところであって、もちろん、解放的反省が古い目的観を解消することによって、自分自身をふたたび新しい目的観へと具体化するというように働くのである。したがって解放的反省は歴史的で社会的な生活そのものの発展法則にしか従っていない。もし解放的反省が完結した反省という理念を考えているつもりであれば、それは空虚で非弁証法的になると私は考える。解放的反省が完結するときには、社会が伝統のしがらみから解放され、新たな拘束力のある妥当性を構築するという絶えざる解放過程をとることによって、究極的な、自由で合理的な自己所有へと高められていくとは言われるのであるが。

したがって解放すなわち意識化による強制の解消と言うのは、きわめて相対的な言い方である。その内容は、どのような強制であるのかによりけりである。個人心理学的な社会化過程は、周知の通り、衝動抑圧と自制に必然的に結びついている。人間の社会的・政治的な共同生活はというと、正しいと認められるものに対して支配的な影響を及ぼす社会秩序を骨組みとしている。個人心理学の領域では、たしかに、自分の社会的コミュニケーション能力を不可能にする神経症的歪曲が存在しうる。ここでは解明と意識化によって、コミュニケーション障害の強迫性格を解消することができる。この効力は、実際に、障害をもつ者を社会の規範世界へと復帰させることにほかならない。ところで社会的・歴史的生活には、これと比較しうるものがある。そこでは支配の諸形式が強制として経験されうるし、しかもそれを意識化することはたしかに普遍的なものとの新たな同一性への欲求が目覚めることを意味している。ヘーゲルの実定性批判――キリスト教、ドイツ帝国憲法、残存する封建制などに対する批判――はこのことを示す壮大な例である。しかしまさにそうした例は、私の考えるところ、私の批判者が要請していることの確証とはなりえな

い。つまり現存する支配関係の意識化はつねに解放的機能を発揮するとは限らない。意識化は、自分の自由な行動を規定する権威の旗印がついた行動様式を理想像に変えることもできる。その立派な例がヘーゲルであるが、この例は偏見にとらわれたアンガジュマンにとってのみ復古的に見えるのである。実際に、伝統は因習的なものの擁護ではなく、道徳的・社会的生活全般の持続的な形成であり、つねに意識化に基づき、自由な受けいれを行なっているのである。

反省に従いうることは、あらかじめ型にはめられて規定されているものと較べると、つねに限定されている。人間の有限性のこうした事実に目がとまらないために、啓蒙の抽象的なスローガンやあらゆる権威の否認を唱えることになる——しかも重大な誤解と言うべきは、こうした事実を承認するだけで、現状擁護という意味での一定の政治的な立場が裏にあるという考えである。実際、進歩や革命を語ることは——維持について語るときもそうであるが——、もしそれが抽象的な既定の救済知を要求しているならば、空疎な大ぼらにすぎないであろう。革命的な状況では、ロベスピエールのような人物、抽象的なモラリストが登場して、世界を彼らの理性に従って革新しようと唱えて、喝采を博するかも知れない。しかし彼らの出番が決まっているのも確かである。もしもあらゆる反省の弁証法的性格、すなわち所与のものとの関係を、余すところなく啓蒙を貫徹するという理想と結びつけるならば、それは精神にかかわる者に宿命的な混乱にすぎないと私は見なす。それは個人の完全な合理的自己解明の理想、すなわち、自分の衝動も動機も制御し意識しつつ生きるという理想と同じく、私には誤ったものに思える。

ここでは明らかに観念論的同一性哲学の意味概念が不幸な結果を招いている。それは解釈学的な反省能力を、いわばヴィーコを継承して、いわゆる「文化の伝承」に狭めているのである。ヴィーコは人間によ

って作られたもののみが人間に理解されるとした。解釈学的反省は、私の研究全体の要点であるが、しかし、まさにそうした意味－理解の概念が誤りであることを示そうとするのであって、私はこうした観点においてヴィーコの有名な規定にも制限を加えざるをえなかったのである（本訳書第Ⅰ巻二六頁以下および第Ⅱ巻四三六頁参照―訳者注）。アーペルもハーバーマスも私にはこうした観念論的な意味での意味－理解に固執しているように思われ、私の分析の趣意全体にはなじまない。私が考察を芸術の経験をもとに位置づけたことは偶然ではなかった。芸術の「意味」は概念的な理解では汲み尽しえないからである。私が普遍的な哲学的解釈学の問題提起を美的意識批判と芸術に関する反省を手始めに――ただちにいわゆる精神科学に取り組むのではなく――展開したことは、けっして学問の方法論的要求を回避したわけではなく、むしろ解釈学的な問いがどれほどの広がりをもつものか、はじめて測定する意味があった。しかもその広がりは特定の科学を解釈学的な科学として際立たせるというよりは、あらゆる科学的方法適用に先行している次元を明らかにするのである。そのために、芸術の経験は何重もの意味において重要であった。芸術がわれわれの美的教養意識の内容として要求する超時間性はどれほど重要なのであろうか。ここで疑念が生じないだろうか。つまりこの美的意識はいわゆる「芸術」のことなのであるが、――疑似宗教に高められた「芸術」概念そのものと同様に――芸術作品に関するわれわれの経験の切り詰めではなかろうか。つまり歴史意識と歴史主義が歴史的経験の切り詰めであるのと同じであり、そして同じく時間（時代）に適応しない（unzeitgemäß）のではなかろうか。

この問題はキルケゴールの言う「同時性」概念に具体化されるのであって、かならずしも歴史的現在化という意味における遍在を意味するのではなく、のちに私が適用の課題と名づけた課題をもたらすもので

ある。私は同時性と美的共時性の区別をキルケゴールの意味で行なったが、もちろんそれぞれの概念の用い方はキルケゴールとは異なっていることは、フォン・ボーアマンの異論[231]に対し抗弁しておきたい。フォン・ボーアマンは「同時性の状態は遂行される」というある日記の言葉を引き合いに出しているが、私がそのように言う代わりに、「全面的に媒介されるtotal vermittelt」、すなわち直接的な同時存在になるまで媒介されると言うときには、同じことを言っているのである。当然ながら、「媒介Mediation」に論争を挑んだキルケゴールの言葉遣いが耳に残っている者にとっては、これはヘーゲルへの逆戻りのように聞こえる。ここでわれわれはヘーゲルの哲学体系の完結性がその概念的な強制から距離をとろうとするあらゆる試みにもたらす典型的な困難に突き当たる。この困難にはキルケゴールだけでなく、キルケゴールの概念の助けを借りてヘーゲルとの距離を定式化しようとする私自身の試みも遭遇する。そこで私はさしあたりヘーゲルに依拠して、歴史観の素朴な無概念性に対して、過去と現在の媒介という解釈学的次元を強く推奨したのである。こうした意味で、私はヘーゲルとシュライアーマッハーを対決させた（本訳書第I巻二四五頁以下参照―訳者注）。実際はしかし、さらに一歩踏み込んで、私は精神の歴史性に向かったヘーゲルの洞察に従っている。ヘーゲルの「芸術宗教」概念は、美的意識に対して私が解釈学的な疑いをもった動機を正確に示している。すなわち、芸術は芸術としてではなく、宗教として、神性の現前として、芸術そのものの最高の可能性というわけである。ところがヘーゲルによってすべての芸術は過去のものと宣告されるので、芸術は、歴史的な回想をうながす意識にいわば吸い込まれてしまい、しかも過去のものとして美的共時性をうることになる。このような関連を洞察することによって私に課せられた解釈学の課題が、現行の芸術経験――芸術を芸術として経験しない――を美的無判別の概念によって美的意識から切り離す

ことであった。それは私には正当な問題に思われるのであって、歴史崇拝から生じるのではなく、われわれの芸術経験のなかで見落とすことのできない問題なのである。「芸術」を根源的・同時代的――非歴史的と見るか、あるいは歴史的教養体験と見るかという二者択一は誤りである。[232] ヘーゲルは正しい。そうしたわけで、私は今日でも、オスカー・ベッカーの批判[233]を承認することも、また歴史的客観主義というものがたしかにある程度の妥当性をもつにしても、従うこともできない。つまり解釈学的な統合の課題は依然として続いているのである。そうしたことはキルケゴールの宗教的な段階よりも、むしろ倫理的な段階に対応していると言うことはできる。その点、フォン・ボーアマンは正しいと言えよう。しかし倫理的な段階はキルケゴールにおいてもある種の概念の優位を保ってはいないであろうか、しかも宗教的に超越されるにしても、まさに「注意を喚起する」のではないであろうか。

ヘーゲル美学は今日ふたたび非常に注目されている。当然のことで、ヘーゲル美学は、美的なものの超時代的な要求と作品や世界の歴史的な一回性のあいだにある葛藤に対して、今日まで唯一現実的な解決策を提示しているのである。それはこのふたつの面をともに考え、それによって芸術を全体として「想起的」なものにしているからである。明らかにここではふたつのことがひとつになっている。つまり芸術はキリスト教の出現以来、もはや真理の最高の様式でも、神性の開示でもなく、したがって反省芸術になっており、――そしてもう一方では、精神がたえず目指してきたもの、すなわち表象や概念、啓示宗教や哲学が、まさに芸術を芸術以外のなにものでもないものとして捉えるように導いたのである。反省芸術（Reflexionskunst）から芸術反省（Kunstreflexion）への移行、両者の融合は私には異なるものの平滑化（ヴィール[234]）とは思われず、ヘーゲルの洞察を客観的に証明できる内実を作り上げている。反省芸術はまさに

芸術時代の末期段階であるばかりか、すでに芸術をはじめて芸術たらしめる知への移行なのである。

ここで一般的にこれまで等閑視されてきた特殊な問いが結びつく。つまり言語芸術を芸術ジャンルのヒエラルヒーにおいて際立たせているのは、言語芸術がこの移行を証明するからではないのかという問いである。R・ヴィールが説得力をもって明らかにしているが、(235)劇芸術形式の中心を形成する筋(Handlung通常は「行為」―訳者注)という概念のなかには、弁証法的思考のドラマトゥルギーに結合する要素が見いだされる。実際、それはヘーゲルが美学を概念的に体系化したところから垣間見えるヘーゲル特有の意味深い洞察のひとつである。それに劣らず意義深く思えるのは、こうした移行は、言語性そのものがはじめて出現するところに、すでに起きているということであり、それが叙情詩の場合である。叙情詩ではたしかに筋(行為)は表現されないが、今日われわれが「言語行為」と呼んでいるもの、これは確実に叙情詩にも当てはまるのであって、そこでは行為的性格が突出することはない。こうしたことで、すべての言語芸術において、不思議なほど言葉は苦労の跡を残さない。造形芸術を実現するために用いざるをえない素材の扱いがたいことに較べると、そのような語り方が行為であるとはおよそ思いもよらないのである。まさにヴィールの言う通り、「叙情詩は純粋な言語行為の表現であり、言語行為の形式における行為の表現ではない」(ドラマがそうである)。

しかしこの意味は、ここで言葉が言葉として見えてくるということである。

こうして言葉と概念の関係が出番となる。(236)これはヴィールによって明らかにされたドラマと弁証法の関係になお先行している。まさに叙情詩においてこそ、言語がその純粋な本質のなかに現れており、そのため、叙情詩には言語のあらゆる可能性、概念の可能性も、いわば包み込まれてすでに存在しているのであ

る。ヘーゲルが言語性は他の芸術の〈素材〉とは異なって全体性を意味しているのを認識しているのは、すでに根本的なものを見ていたからである。それはすでにアリストテレスに聴くことの優位を認めさせた洞察のひとつである。つまりアリストテレスは、聴くことが言語を受容し、それによって、目に見えるものだけではないすべてを受容するがゆえに——自然の感覚のなかでは見ることが優位を保っているにもかかわらず——聴くことに固有の優位性を認めたのである。

ヘーゲルは、もちろん、言語性の優位を示す例として特に叙情詩を取り上げたわけではない。その代わり、彼はゲーテが時代の代表者であった自然性の理想にあまりにも影響されており、そのため叙情詩を内面性の主観的な表現としか見ていなかった。実際にはしかし、叙情詩の言葉は卓越した意味においての言語である。そのことは特に、叙情詩の言葉が純粋詩（ポエジー・ピュール）という純然たる理想に高められたことに示されている。たしかにそれは弁証法という彫琢された形式を——ドラマのようには——想起させることにはならないが、たぶんすべての弁証法の基礎になっている思弁的なものは想起させる。思弁的思考の言語運動においても、〈純粋〉詩の言語運動においても、精神は同じように自己現前を果たしている。アドルノも叙情的言明と思弁的・弁証法的言明の親近性に注目しているのは当然である——とりわけマラルメ自身がこのことを顧慮していた。

もう一点、同じ方向を示している別の指摘がある。それはさまざまな詩の種類に応じて翻訳可能性に段階があるということである。ヴィールがヘーゲル自身から借用した〈行為〉の基準は、この基準に対してはほぼ逆である。いずれにしても、叙情詩は純粋詩の理想に近づくほどに、翻訳できなくなることは議論の余地がない。明らかに、響きと意味の絡み合いがここでは解きほぐすことのできないところにまで高ま

っているのである。

私は従来この方向で仕事を続けてきた。たしかに、私ひとりというわけではない。ウェレックとウォーレンが用いている「指示的(デノータティヴ)と共示的(コノータティヴ)」の区別は、もっと正確な分析を誘うものである。私は言語性の多様な様態を分析する際に、文字性が言語の理念性のためにもっている意味を専ら追究した。ポール・リクールは最近、似たような考察を行ない、同じような結論にいたり、文字性が意味の同一性を証明し、発話の心理的な側面からの分離を解明している。このように――付言すれば――事柄から明らかになることは、なぜシュライアーマッハー以降の解釈学、特にディルタイが、心理学的な方向に関心をもっていたにもかかわらず、生きた対話に基礎をおくロマン主義的解釈学を受け継がず、それよりも古い解釈学の「文字で定着した生の表出」に回帰したかということである。それはディルタイが詩の解釈を解釈学の勝利と見たことに一致する。それに対して私は言語的了解構造として「対話」を特記し、問いと答えの弁証法によって特徴づけたのである。このことはわれわれが「テクストへの存在」であることに対しても完全に実証される。テクストが解釈に際してわれわれに課す問いがはじめて理解されるのは、そのテクストのほうが問いに対する答えとして理解されるときなのである。

言語芸術作品がその場合、先頭に立っているのは、理由のないことではない。それは――口承文学 oral poetry の歴史的な問題とはまったく別に――基本的な意味では、書かれたものとしての言語芸術である。私はそうした種類のテクストを「卓越した eminent」テクストと呼んでいる。

さて私が数年来取り組み、いくつかの、未刊行の講演(「像と言葉」、「詩作されたものの存在」、「言葉の真理について」、「哲学的、詩的、宗教的談話」)において探究してきたのは、卓越したテクストという

特殊な解釈学的問題である。そのようなテクストは純粋な言語行為の定着であり、それゆえ文字に対して卓越した関係をもっている。そうしたテクストのなかでの言語の状態は、それが所与に対してとっている認識関係が話しかけるという意味の意思疎通関係（コミュニケーション）と同じように、はっきりしていない。ところで、解釈学の普遍的根本状況である地平の形成および地平の融合を、私は概念表現にまで敷衍したのであるが、これもそうした卓越したテクストに当てはまるであろう。芸術作品がどのようにその時代と世界のなかに語りかけているかということ（H・R・ヤウスが彼なりに「否定性 Negativität」[237]と呼んでいるもの）が、その意味、すなわちどのように芸術作品がわれわれに対して語りかけているかということを同時に規定している、ということを私はまったく否定しようとは思わない。それは実際、作品および作用を意味統一として考える作用史的意識の核心にほかならなかった。私が地平の融合と記述したものはこうした統一の遂行形式であって、こうした遂行形式があるために、解釈者には作品の根源的（もともとの）な意味といった言い方をすることは許されない。作品の理解には、解釈者自身の意味がつねにすでに混入していないということなどないのである。もしも理解の循環を歴史的・批判的方法によって「断ち切る」（最近ではキンマーレ[238]が述べたように）ことができるなどと考えるならば、この解釈学的根本構造を見誤っているのである。キンマーレがそのように記述していることは、まさにハイデガーが「正しい仕方で循環に入り込む」と言ったことにほかならない。正しい仕方でというのは、時代錯誤的な現在化をしたり、自分の先行見解に合わせて無批判に歪曲したりすることなしに、ということである。テクストの歴史的地平を考え出すことはつねにすでに地平の融合である。歴史的地平ははじめから自分で姿を整えて現れることはありえない。そのことは最近の解釈学では先行理解の問題として知られているところである。

ところで卓越したテクストの場合には、なお別のことが関与して、解釈学的反省を求めてくる。現実への直接的な関係の「欠落」、これに対してイギリスの唯名論的な構造化で思考と言語を捉えるひとたちは「フィクション」という独特な表現を用いているが、この欠落は、実際には欠落現象ではなく、言語行為の直接性の弱まりなどではない。まったくその逆に言語行為の「卓越した」実現なのである。あらゆる文学において、このことはそこに含まれる「宛先」にも同様に当てはまる。宛先といってもメッセージの直接の受け手ではなく、今日および未来にそのメッセージを受け取るすべてのひとを意味している。すでに古代悲劇は、ある決まった祝祭の場のために制作され、たしかにある社会的な集まりに語りかけていたのではあるが、舞台装置のように、一回限りに使われるためであったり、いずれ次に使うために保管されたのでもない。再演ができ、すぐにテクストの形でも読まれたということは、たしかに歴史的な関心から生じたのではなく、語りかける力を保っていたからである。

私が古典的なものを正真正銘の作用史的カテゴリーとして特筆するに至ったのは、古典性に特定の内容上の規準（カノン）があると考えたためではない。それによってむしろ私は芸術作品の特殊性と、特に卓越したテクストそれぞれの特殊性を、その他の理解および解釈が可能な伝承に対して際立たせてみようと思ったのである。それまでに私が展開していた問いと答えの弁証法は、ここでは通用しなくなりはしないが、次のように修正はされる。すなわち、あるテクストが答えとして理解されなければならない根源的な問いは、先に示唆したように、その根源をもととして、根源の優位性と自由をそなえている。これが言うところは、「古典作品」は絶望的な因習性のなかでしか近づけないとか、「普遍的人間性」という調和で安心を誘う概念を求めるとかいうことは全くないということである。むしろそれが「語りかける」のは、つねにそれが

「根源的に」語るとき、すなわち「それがあたかも私自身に語られているかのように」語るときのみである。それはそのように語るものが歴史の外にある規範概念によって測定されるという意味ではけっしてない。むしろ逆であって、そのように語るものは、それによってひとつの基準を設定する。ここに次の問題がある。テクストがそれに対する答えとして理解される根源的な問いは、そのような場合、根源と現在のあいだの距離をかならず仲介してきた意味の同一性を要求しているということである。解釈学的な細分化がそのようなテクストには必要なのであるが、それについて私は一九六九年のチューリヒ講演「詩作されたものの存在」において示唆している。(239)

ところで、解釈学的な見方は今日の美学の論議にとっても不可欠であるように思われる。まさに「反芸術」そしてまたポップアートやハプニングが流行語になった現在、また伝統的な振りをしている場合でも、作品とその統一性という伝統的な考え方に逆行して、一義的に理解できるという考えの裏をかこうとする芸術形式が試みられるようになってからは、解釈学的反省はそうした要求が求めているものを問わざるをえない。その答えは次のようになるであろう。作品という解釈学的概念が充足するのは、そうした生産物のなかにそもそも同定可能性、反復および反復に値する性質が含まれている場合だ、ということである。そうした生産物が目的通りに、なにかをなにかとして理解するという解釈学的な基本関係に従う限り、それに対する把握形式はけっして根本的に新しいものではない。そのような「芸術」は実際のところ、ある種の、古来から承認されてきた即興的な芸術形式、たとえば創作ダンスとけっして区別されるものではない。ダンスのレベルと質の要求は、実際、けっして反復されることのない即興ですら「良い」ものであることを目指すたぐいのものであって、そのことがすでに、理想的には反復が可能であり、反復されること

によって芸術として認められるということを意味している。この点で単なるトリックやいかさま芸術との明確な境界線を引くことができる。そのような代物でもどこかは理解の対象になりうるものである。概念的に捉えることも、模倣することもできる。熟練と巧みささえ目指しているのである。しかしそれを反復することは、ヘーゲルの言葉によれば、「見透かされたぺてんのように味気がない」。芸術作品か技巧かの境界線はじつにはっきりしないようであるし、同時代人はしばしばそこで産み出される魅力があきれさせられるためなのか芸術的な豊かさのためなのか、わかりかねるであろう。また芸術的手段は、通常の作業を行うなかでの手段としてじつにしばしば見うけられる。たとえばポスターやその他の商業、政治の宣伝といったさまざまな形態である。

芸術的手段のそうした機能と、われわれが芸術作品と呼んでいるものは、たぶん異なったものである。たとえば神々の彫像、合唱曲、アッティカ悲劇や喜劇が祭式規則の内部に見られ、およそいずれの「作品」ももともとはいつしか過去のものとなった生活連関に属していたにせよ、それでも美的無判別論が意味するところは、そうした過去の連関は作品そのもののなかにいわば留保されているということである。またその根源においても作品は自己の「世界」を自身のなかに集約していたのであり、それゆえにそれ自身として、すなわちフェイディアスの彫刻として、アイスキュロスの悲劇として、バッハのモテットとして「意図され、考えられていた」のである。芸術作品の作品統一性という解釈学的構成は、芸術的営為のあらゆる社会的な変遷にもかかわらず不変である。そのことは市民時代の特徴となったように、芸術が教養宗教に高められたにもかかわらず、なおも通用しているのである。マルクス主義文学観といえどもそのような不変性に留意しなければならないのは、たとえばリュシアン・ゴルドマンが正当にも強調している

ところである。(240) 芸術はただ単に社会政策的意欲の道具ではない――芸術が真に芸術であり、道具であることが望まれていないのであれば、芸術はひとつの社会的現実を記録するのである。

市民的教養宗教に対応する美の概念を克服するために、そして擬古典主義的な理想を弁護するためではなく、私は私の研究のなかで「古典的」概念である「ミメーシス」とか「表徴・顕示 Repräsentation」を登場させた。それは近代の芸術観に決定的に乗り越えられたプラトン主義への一種の逆行として理解された。これもまた私にはそれほど単純なものとは思われない。すべての模倣的な表現が根拠にしている再認識説は、芸術的表現の存在要求を正しく捉えるための最初のヒントを提示しているにすぎない。しかし、認識の喜びからミメーシスとしての芸術を導き出している当のアリストテレスが、詩人を歴史家より優れていると見る。詩人はものごとを起こったままではなく、起こりうるものとして描くからである。そのことによってアリストテレスは、詩に一種の普遍性を認めているのであるが、それは擬古典主義の模倣美学の実体論的形而上学とはなんら関係はない。それはむしろ可能性の次元であり――同時にまた現実批判(現実批判に対する強い好みをわれわれに教えたのは、古代喜劇だけではない)の次元でもある。この次元をアリストテレスの概念形成が指示しており、またこの次元の解釈学的な正当性には異論の余地がないように私には思われる――、たとえなお多くの擬古典主義模倣理論がアリストテレスに依拠しているにしても。

だが私はここで筆を擱く。進行中の対話は確定を避ける。悪しき解釈学者の妄想は、止めの一言を手中にできた、あるいは手中にしなければならないということである。

原注

第1節

（1）身を置き換えるということは、他者の立場に立つことを考えているのであって、事柄に関する他者の正しさを認めることではない。それは、本訳書第Ⅱ巻五六〇頁以下で述べたことであるが、そのような対話において発せられる問いが真正ではないことに対応している。

（2）ここで生じるのが、シャーデヴァルトが彼のオデュセイア翻訳への後書きで重視した〈疎遠化 Verfremdung〉の問題である。（Die Odyssee, Rowohlts Klassiker, 1958; S. 324.）＊シャーデヴァルトは、「翻訳においては、違和感を感じさせないように疎遠なものを感じさせることが重要である」というシュライアーマッハーの言葉を引いて、ホメロスの表象を現代ドイツの表象に組み入れてしまう翻訳方法を避けたと述べている。

（3）Droysen, Historik ed. Hübner 1937, S. 63. ＊ドロイゼンは文字と音声のふたつの伝承についてここで語っているが、ガダマーが引用した表現は見あたらない。これはディルタイの表現である。

第1節 a

（4）Hegel, Die Vernunft in der Geschichte（Lasson）, S. 145.

（5）本訳書第Ⅱ巻三〇九頁以下および四六六頁以下。

（6）Plato, 7. Brief 341c, 344c und Phaidr. 275.

（7）〈語り〉と〈書いたもの〉のあいだ、講演の文体と文字によって書きとめられることを目的とするはるかに高い文体への要求とのあいだにある大きな違いは、このような事態に基づく。

（8）キッペンベルクが語ったところによると、あるときリルケは『ドゥイーノの悲歌』の一編を朗読したが、聴衆はこの詩が難しいことにまったく気づかなかったという。

(9) フィヒテの「哲学における精神と文字について」をめぐって行なわれた往復書簡参照。(Über Geist und Buchstabe in der Philosophie, in: Fichtes Briefwechsel 2. Bd. V. Kapitel.)
(10) 本訳書第Ⅱ巻四三一頁参照。

第1節b

(11) 本訳書第Ⅱ巻五五九頁および特にフリードリヒ・シュレーゲルの引用文参照。
(12) H・ローゼ「西洋の思考形式としての古典」に関する私の批評参照。のちにわかったことだが、拙著『プラトンの対話術的倫理学』の方法論的な序文には、同じような批判が含まれている。＊Gadamer, "Hans Rose, Klassik als künstlerische Denkform des Abendlandes, München, Beck, 1937", in: Gnomon, Bd. 16 (1940), H. 10 (Oktober), S. 433-436, in: GW 5, S. 353-356. Ders., "Einleitung", in: GW 5, S. 5-14.「(古典時代に実際に用いられていたことが証明され、また、古典時代に歴史的・心理的にありうる単語と概念だけを用いるという著者の)この要求は、しかしながらたぶん、混同に基づいている。ある歴史的現象がどのようなものであるかを、その現象固有の概念から明らかにすることがどれほど正しいとしても、解釈者自身の語彙をこの概念・語彙の世界に限定するという考えはじつに素朴である。」(GW 5, S. 354)
(13) 本訳書第Ⅱ巻四八二頁以下参照。
(14) J. Lohmann in Lexis III, u. ö.
(15) Vgl. Ernst Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, 1956 (enthält vor allem die in der Bibliothek Warburg publizierten Abhandlungen). R. Hönigswald, Philosophie und Sprache, 1937 はこの点をとらえて、批判の起点としている。
(16) ヘーニヒスヴァルトはこれについて次のように言っている。「言語は事実であるばかりか、同時に原理でもある。」(前掲書四四八頁)
(17) J・ローマンが前掲書でこの発展について述べている。

第2節a

(18) ハイマン・シュタインタールの『古代ギリシアとローマにおける言語学の歴史——特に論理学を顧慮して』(一八六四年)における、この点に関する叙述はあいかわらず重要である。(Heymann Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik, 1863.)

(19) Plato, Kratylos 384d.

(20) Krat. 388c.

(21) Krat. 438d–439b.

(22) プラトン第七書簡三四二以下。

(23) Plato, Sophistes 263e, 264a.

(24) [ミメーシスについては本訳書第I巻一六三頁以下およびアリストテレスが『形而上学』A 6, 987b 10–13 において証言している〈ミメーシス〉から〈メテクシス〉への重要な変化を参照。] ＊「というのは、ピュタゴラスの徒は存在する事物がそのように存在するゆえんをば数に「まねること」によってであると言っているが、それをプラトンは、この言い方だけ変えて、「与ること」によってとしているのであるから。」『アリストテレス全集』第一二巻、出訳、二八頁。

(25) Krat. 385b, 387c.

(26) Krat. 432a ff.

(27) Krat. 434e.

(28) Krat. 429bc, 430a.

(29) Krat. 430d5

(30) Hegel, Jenaer Realphilosophie I, 210.(『イェーナ体系構想』加藤ほか訳、法政大学出版局、三七頁)

(31) ストアの文法とギリシア語の概念の模倣に基づくラテン語の概念語形成が重要な意味をもっていることについては、J・ローマンが(Lexis II u. ö)強調している。

(32) Wilhelm von Humboldt, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues, § 9.

（33）たとえば、アリストテレスにおけるフロネーシス（φρόνησις）の用法を考えてほしい。かつて私がW・イェーガーに反論を試みたように（Der aristotelische Protreptikos, Hermes, 1928, S. 146 ff.）、その非術語的な用法は発展史的な推論の確かさを危うくするものである。

（34）Vgl. Leibniz, Erdm. S. 77.

（35）Leibniz, De cognitione, veritate et ideis（1684）Erdm. S. 79-81.

（36）周知の通り、すでにデカルトは、メルセンヌ宛の一六二九年一一月二〇日の手紙（ライプニッツはこれを知っていた）において、数記号の形成を手本としてすべての哲学に含まれているそうした理性的な記号言語の理念について述べており、その原型は、もちろんこの理念をプラトン化するという制約のもとにではあるが、Nicolaus Cusanus, Idiota de mente III, cap. VI に見られる。

（37）Zu Analyt. Post. II, 19.

第2節b

（38）トマス『神学大全』第一部三四問ほか。＊高田ほか訳、創文社。以下『神学大全』からの引用の訳は本書に従った。

（39）以下の記述において私が参照したのは、『カトリック神学事典』（Dictionnaire de Théologie catholique）の示唆に富んだ項目「ことばVerbe」およびルブルトンの『三位一体論の歴史』（Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité）である。

（40）オウムについてはセクストス・エムピリコス『諸学者論駁』Ⅷ、二七五参照。＊金山訳（京都大学学術出版会）第二分冊三〇六頁。「……ドグマティストたちは……次のように言っている。人間が非理性的な動物と異なるのは、言語に表現された理性によるのではなく（なぜなら、大ガラスもオウムもカケスも分節的な音声を発するのであるから）、内的な理性によるものであるし……」

（41）Assumendo non consumendo, Aug. de Trin. 15, 11.「（肉を）受け入れはするが、（肉のなかで）使い尽くされることはない。」アウグスティヌス『三位一体論』第一五章一一。＊『アウグスティヌス著作集』第二八巻（三位一

体）泉訳、教文館、二〇〇四年、四六三頁。

(42) 以下については特にアウグスティヌス『三位一体論』第一五章一〇～一五参照。

(43) トマス・アクィナス『ヨハネ福音書注解』第一章「神の言葉と人間のことばの差異」、および、同じようにトマスのオリジナルに基づいて編纂された難解だが内容豊かな著作「知性の言葉の本質について」参照。われわれは以下の記述において特にこれらに依拠している。＊『言と光――ヨハネ福音書註解』津崎訳、新地書房、一九九一年。

(44) Plato, Sophistes 263e.

(45) プロティノスの存在論的な意味で重要なメタファーについて追究したクリストフ・ヴァーグナーのハイデルベルク大学博士論文（Christoph Wagner, Die vielen Metaphern und das eine Modell der plotinischen Metaphysik, 1957）参照。〈泉〉の概念に関しては「付論V」（本訳書本巻八四九頁）参照。

(46) 教父たちやスコラにおける「創世記」の解釈が、ある程度プラトンの弟子たちのあいだで行なわれた「ティマイオス」の正しい理解をめぐる議論を繰り返していることは見誤りようがない。

(47) これについては、ハンス・リップスおよびオースティンにすぐれた記述がある。Hans Lipps, Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik, 1938; J. L. Austin, How to do things with words.

(48) G・ラボーのトマス解釈は、この点を正しく強調しているように私には思える。Gaston Rabeau, Species, Verbum, 1938.

(49) この点も、テオドア・リットが強調しているのは正しい。Theodor Litt, Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis (Ber. d. sächs. Akademie d. Wiss. 93, 1, 1941).

(50) このことはとりわけL・クラーゲスが洞察していた。これについては、K. Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, 1928; S. 33 ff. を参照。

(51) このイメージは恣意的に用いられたのではなく、「言う」という意味でのレゲイン（λέγειν）と「集める」という意味でのレゲインのあいだにハイデガーが指摘した意味の近さを確認するものである（初出は、'Heraklits Lehre vom Logos', Festschr. f. H. Jantzen）。

(52) プラトン『パイドン』99e。

(53) J・シュテンツェルが『パウリ古代百科事典』に書いた、重要な「スペウシッポス」の項目を参照（Stenzel, "Speusippos", in: Paulys Realencyclopadie）。

(54) 『詩学』1459a 8。

(55) 『トピカ』（A 18, 108b 7–31）において、共通性の観察（τοῦ ὁμοίου θεωρία）が詳しく扱われている。

(56) 本訳書本巻七三〇頁。

(57) 『命題論』のなかで術語について言われていることは、それゆえ、『政治学』のほうから見る必要がある（『政治学』A 2）。

(58) An. Post B 19, 99 b ff. 本訳書第Ⅱ巻五四四頁以下参照。

(59) H・アルニム編『初期ストア派断片集』第二巻断片八七。（Stoicorum veterum fragmenta, hrsg. von Arnim, II, 87.）

(60) アリストテレスによって拒否された隙間（διάστημα）の理論（『自然学』A 4, 211 b 14 ff.）を参照。

(61) J・ローマンは最近、興味深い考察を発表している。それによると、音や形象、数といった〈理念的〉世界が発見されることにより、独特な種類の造語と、言語に対する意識性の最初の高まりとが起きた。ローマンの次の諸研究を参照。J. Lohmann, Arch. f. Musikwiss. XIV, 1957, S. 147–155, XVI, 1959, S. 148–173, 261–291, Lexis IV, 2 und zuletzt: Über den paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur（Festschrift für Gadamer 1960).

(62) K・フォルクマン＝シュルックは特に〈像 Bild〉の思想からクザーヌスの思想史的位置を規定しようとしている。（Volkmann-Schluck, Nicolaus Cusanus, 1957; insbes. S. 146 ff.）

(63) "Philosophi quidem de Verbo divino et maximo absoluto sufficienter instructi non erant... Non sunt igitur formae actu nisi in Verbo ipsum Verbum..." De Docta ignorantia, II, cap. IX.「たしかに、かの哲学者たちは神の言葉や絶対的最大者について十分知ることがなかったのである。……これゆえに、諸形相は神の言葉のうちにあって現実に言葉そのものである……」（『学識ある無知について』山田訳、平凡社）。

(64) 本訳書本巻七四五頁参照。

(65) Vgl. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen I, 1923, S. 258.

(66) 以下でわれわれが参照するもっとも重要な証拠は、クザーヌスが『精神に関する無学者の意見』第三巻第二章に書いている次の言葉である。「自然な名前とともに、この自然な名前に（ただし正確さを達成できずに）対応し付与される別の名前があること……」（"Quomodo est vocabulum naturale et aliud impositum secundum illud citra praecisionem..."）

(67) Vgl. Josef Koch, Die ars coniecturalis des Nicolaus Cusanus (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 16).

第3節a

(68) 以下、W・フォン・フンボルト『人間の言語構造の多様性……』（一八三六年初版）参照。（W. v. Humboldt, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus...）

(69) フンボルト、前掲書、第六節。

(70) 前掲書、第二二節。

(71) 前掲書、第一三節。

(72) 前掲書、第九節。

(73) 前掲書、第九節。

(74) 前掲書、第九節六〇頁。

(75) 前掲書、第九節五九頁。

(76) マックス・シェーラー、ヘルムート・プレスナー、アルノルト・ゲーレン。

(77) アリストテレス『政治学』第一巻二（1253a 10 ff.）。

(78) 本訳書本巻七五一頁以下。

(79) 『イデーエン』第四一節。

(80) したがって、観念論に対抗して——それが超越論的観念論であろうと〈観念論的〉言語哲学であろうと——世界の自体存在をもち出すのであれば、単なる誤解である。その際、観念論の方法的意味が見落とされているのである。

観念論の形而上学的な形態は、カント以来、克服されたものとして認められていると言ってよい（『純粋理性批判』のなかの「観念論に対する論駁」の節（B 274 ff.）を参照）。

（81）　K・O・アーペル（Karl-Otto Apel, “Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft” Festschrift für L. Weisgerber, S. 11-38）の次の指摘は正しい。すなわち、人間が自分について語ったことは、そのひとの性質を客観的にとらえた主張としては考えられないのであり、その結果、そのような陳述を、その論理的な循環性や矛盾を証明することにより反駁することは、無意味である。

（82）　M・シェーラーのエッセイ「徳の名誉回復のために」参照（Max Scheler, “Zur Rehabilitierung der Tugend”, in: Vom Umsturz der Werte, 1919）。

（83）　シェーラーが超越論的観念論の意味を産出観念論と誤解し、〈物自体〉を対象の主観的産出の対立物と把握しているとしても、このことは依然として正しい。

（84）　とりわけ、シェーラーの論文「認識と労働」（“Erkenntnis und Arbeit”, in: Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926）を参照。

（85）　本訳書第Ⅱ巻五三九頁以下参照。

（86）　アリストテレス『形而上学』第一巻第一章。

（87）　本訳書第Ⅰ巻一八〇頁参照。

（88）　それゆえ、実質的にヘーゲルは、プラトンのイデアを法則の〈静謐〉な王国として、近代力学の自然法則と一緒にして考察することにより、時代が違うものを同時化して悟性の立場を記述しているのであるが、これは新カント派的な見方と正確に一致する（私のナートルプ追悼文の注を参照。Philosophische Systematik, XVII.）――もちろん相違点はあって、ヘーゲルにとってはただ過去のものとならざるをえない真理をもつものが、プラトンでは決定的な方法の理念に高められている。

（89）　「もの」についてはHeidegger, “Das Ding”, in: Vorträge und Aufsätze, S. 164 f. 参照。ハイデガーは『存在と時間』で〈テオーリア〉を〈眼前存在の科学〉とともに大づかみに考察することを企てていたが、この「もの」論では、後期ハイデガーの問題設定のもとでは解消される（同論文五一頁以下も参照）。

第3節b

(90) 伝統的判断論理学の狭さを超え、論理的現象の解釈学的次元を発見したのは、ハンス・リップスの〈hermeneutische Logik 解釈学的論理学〉の功績である。

(91) プラトン『パイドン』72、アリストテレス『霊魂論』III, 8, 431b 21。

(92) 周知の通り、カントの目的論的判断力批判も、この主観的必然性の存立に完全に寄与している。

(93) H・リップスのゲーテの色彩論（Lipps, Die Wirklichkeit des Menschen, S. 108 ff.）参照。

(94) [観察されたものに対する、観察者から発する〈エネルギー〉――このエネルギーはこれ自体、測定値として現れる――の影響に基づく、量子力学で承認されている〈不正確さ〉を主観の関与と見なすのは、私見では、単なる混同である。]

(95) これについては、私の論文「ヘーゲルと古代弁証法」（“Hegel und die antike Dialektik”, in: Hegel-Studien, Bd.1（1961）, S. 173-199. Auch in: Hegels Dialektik, S. 7-30 und in: GW 3, S. 3-28）参照。

(96) アリストテレス『感覚について』（437a 3）、さらに『形而上学』（980b 23-25）参照。見ることに対する聞くことの優位性は、ロゴスの普遍性に媒介された優位性であって、この優位性はアリストテレスが『形而上学』第一巻第一章その他多数の箇所で強調する、他のすべての感覚に対する見ることの特殊な優位性とは矛盾しない。

(97) Hegel, Logik II, S. 330（Meiner）.

(98) アリストテレス『形而上学』第一三巻第四章（1078b 25）。本訳書第Ⅱ巻五六四頁以下参照。

(99) “spekulativ”という言葉が“speculum”に由来していることについては、たとえばトマス・アクィナス（Summa theologiae, II, 2, qu 180 art. 3）、シェリングにおける〈思弁的対立〉の優れた解説については、『ブルーノ』（「対象と鏡によって投げ返された鏡像のことを考えてみよ……」）参照。

(100) Hegel, Vorrede zur Phänomenologie, S. 50（Hoffmeister）.

(101) Hegel, Enzykl. § 36.

(102) Vorrede zur Phänomenologie, S. 53（Hoffmeister）. ヘーゲルはここで、アリストテレスのことを考えているのであろうか、あるいは、ヤコービとロマン主義のことを考えているのであろうか。私の論文（『ヘーゲルの弁証法』）

を参照。表現（Ausdruck）概念については、本訳書第Ⅱ巻五二〇頁以下および付論Ⅵ（本訳書本巻八五一頁以下）参照。

(103) たとえば、フォスラー（Karl Vossler, Grundzüge einer idealistischen Sprachphilosphie, 1904）参照。

(104) 本訳書第Ⅱ巻五七一頁以下参照。

(105) Hegel, Logik I, S. 69 f.

(106) Julius Stenzel, Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition.（Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1958）参照。

(107) 本訳書本巻七〇一頁。

(108) 本訳書第Ⅱ巻三〇四頁および三八三頁以下参照。

(109) 『饗宴』210d。言葉（Reden）は情勢（Verhältnisse）のこと。

(110) アリストテレス『形而上学』1078a 3-6. Grabmanns Einleitung zn Ulrich von Straßburg, De pulchro, S. 31 (Jb. bayer. Akad. d. Wiss. 1926), sowie Giovanni Santinello zu Nicolas de Cusa, Tota pulchra, es amica mea, in: Atti dell'Accademia Patavina, LXXI 参照。クザーヌスは美についての中世の思想に決定的な影響を与えた擬ディオニュシオスとアルベルトゥス・マグヌスにまで遡った。

(111) 『ピレボス』64e 5。"Platos dialektische Ethik" において私は、この箇所をさらに詳しく扱っている（第一四節）。G. Krüger, Einsicht und Leidenschaft, S. 235 f. も参照。

(112) 『パイドロス』250d 7。

(113) Eth. Nic. B5, 1106b 9.「良く仕上がっている仕事に対して、「取り去ることも加えることもできない」という言葉をひとがよく口にする……」ὅθεν εἰώθασιν ἐπιλέγειν τοῖς εὖ ἔχουσιν ἔργοις, ὅτι οὔτε ἀφελεῖν ἔστιν οὔτε προσθεῖναι.（『アリストテレス全集』第一三巻、加藤訳、五二頁）

(114) Plato, Philebos 51d.

(115) Stoicorum veterum fragmenta（『初期ストア派断片集』）II 24, 36, 36, 9.

(116) Plato, Rep. 508d.

(117) 偽ディオニシオスとアルベルトゥス・マグヌスを経てスコラ学に影響を及ぼした新プラトン主義的伝統は、この

関係を一貫して知っていた。この伝統の前史については、ハンス・ブルーメンベルク（Hans Blumenberg, Licht als Metapher der Wahrheit, in: Studium generale, Bd. 10, H. 7, 1957）参照。

(118)『創世記注解』において。

(119) この関係で注意するのは、教父学およびスコラ学の思考はハイデガーの立場から生産的に解釈されうることが、たとえばマックス・ミュラー（Max Müller, Sein und Geist, 1940; Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart 2 Aufl. S. 119 ff., 130 ff.）によって知られる。

(120) 本訳書第Ⅰ巻二六頁以下参照。

(121) Plato, Symp. 204a1.

(122) シャルトル学派がニコラウス・クザーヌスに対してもつ意義を参照。

(123) トマス・アクィナス『神学大全』第一部第五問題第四項など多くの箇所で。

(124) 本訳書第Ⅰ巻一四九頁参照。

(125) 本訳書第Ⅱ巻五七三頁注（317）（六四八頁）に引用したR・グアルディーニのリルケ書に対する私の論争文を参照（三浦訳『芸術の真理』法政大学出版局、二〇〇六年）。

(126) 本訳書第Ⅰ巻一四五頁以下および、E・フィンク（Eugen Fink, Spiel als Weltsymbol, 1960）とこれに関する私の書評（Ph. Rundschau, 9, S. 1-8）参照。

付論Ⅰ

(127) 手紙を書く人のための様式集のタイトルとして使われたNuevo Estilo y Formulario de Escribirも参照。こうした用法においても、様式の遵守は弁論の種類（ゲネラ・ディケンディ）の遵守とほぼ同じことを意味していた。これが、規範的な意味においてであるが、すべての表現形式に転用されたのは当然の成り行きである。

(128) E. Panofsky, Idea, Anm. 244.

(129) W. Hofmann, Studium Generale, 8. Jg.（1955）, H. 1, S. 1.

(130) Vgl. Schelling III 494.

（131） Hans Sedlmayr, Kunst und Wahrheit : Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte, rde Bd. 71.（島本訳『美術史の理論と方法』みすず書房）

（132） Vgl. Hegel, Nürnberger Schriften, S. 310.

付論Ⅱ

（133） Carl Schmitt, Der Einbruch der Zeit in das Spiel.（初見訳『ハムレットもしくはヘカベ』みすず書房）＊本訳書第Ⅰ巻においては、原著にあたることができずZeitを「時間」と訳していたが、ここで訂正した。

付論Ⅲ

（134）『ハイデガー——乏しき時代の思索家』第三章において。その後新版が出たレーヴィット著『ニーチェの永劫回帰の哲学』も参照。

付論Ⅳ

（135） Vgl. Löwith, Heidegger, Denker in dürftiger Zeit, Frankfurt, 1953, S. 80 f.

付論Ⅴ

（136） Richard Harder, Les sources de Plotin, Entretiens V, VII, Quelle oder Tradition?

（137）『パイドロス』245c。フィロンやプロティノスにもしばしば見られる。

付論Ⅵ

（138） スコラ学において表出（expressio）概念に相当する概念は、むしろ、概念の刻印（impressio speciei）である。しかしながら、言葉のなかで起きている表出の本質をなしているのは、ニコラウス・クザーヌスがおそらくはじめて述べたように、そこでは心（mens）が表出されるということである。そこで、彼においては、「言葉は表出する

者の表出と表出されたものである expressio exprimentis et expressi」（Compendium, VII）という言い回しが可能であった。だが、これが意味しているのは内的な体験の表現ではなく、言葉の反省的構造（reflexive Struktur）であって、すべてのものを可視的にするとともに、語り出すことのなかに自分自身も可視的にするという――ちょうど光がすべてのものとそれ自身とを目に見えるようにすることである。

(139) たとえば、カント『判断力批判』一九八頁。

(140) H・H・エッゲブレヒトの教育的論文（Eggebrecht, Das Ausdrucksprinzip im musikalischen Sturm und Drang, D. V. 29, 1955）を参照。

(141) Vgl. Ausgabe von Hellingrath, Bd. 3, S. 571 ff. ＊„Das Werden im Vergehen“.

(142) Schriften 7, 273. ＊Von den Ursachen des Vorzugs der Alten vor den Neuern in den schönen Wissenschaften, besonders in der Poesie und Beredsamkeit.（1767）「古代人が近代人より優れている理由について。文芸、特に韻文および散文において」新旧論争を紹介する論説。

(143) Vgl. Dionysiaka I, 87.

(144) ロートハッカーおよびエーティンガーの生概念（本訳書第Ⅰ巻四〇頁）と、フッサールおよびヨルク伯における生概念（本訳書第Ⅱ巻三八八頁）を参照。＊原文は“Rothacker, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften (Handb. d. Philos. III), S. 166”となっているが、“das emanatistische Denken”が現れるのは、Einleitung in die Geisteswissenschaften, Tübingen, Mohr, 1920, S. 116.

(145) このことは私の以前の研究（たとえば Bach und Weimar, Weimar,（1946), S. 9 ff. und Über die Ursprünglichkeit der Philosophie,（1948), S. 25）においても示唆している。

付録　解釈学と歴史主義

(146) G. Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl, Philos. Anzeiger 1929/30, 2. Aufl. Leipzig / Berlin 1931.

(147) この遺稿は現在、ヨハネス・ヴィンケルマンの手による膨大な資料の再整理に基づいた第四版として出版されて

いる。

(148) Ｆ・ヴァーグナー『近代の歴史叙述』（Fritz. Wagner, Moderne Geschichtsschreibung, Ausblick auf eine Philosophie der Geschichtswissenschaft, Berlin 1960）は、現代の歴史学において行なわれている自己批判――英米およびフランスにおける歴史研究とも明確な関連をもって――に関して、きわめて役に立つ展望を与えてくれる。いずれも素朴な客観主義ではもはや不十分であり、したがって、単なる認識論的な方法主義を閉め出すべきだという、理論的な要請が満たされねばならないことは明らかである。

Ｗ・ホーファーも『哲学と政治学のあいだの歴史』（Hofer, Geschichte zwischen Philosophie und Politik, Studie zur Problematik des modernen Geschichtsdenkens, Stuttgart 1956）という表題のもとにまとめたランケ、Ｆ・マイネッケ、リットおよびナチズムとボルシェヴィズムにおける歴史の道具化に関する個別研究も、この連関のなかに含まれる。ホーファーは歴史的な思考のこうした高揚した反省の危険性と生産的な可能性を、政治との関係に照らして明らかにしている。

ここでは特にＲ・ヴィトラム『歴史への関心』（Reinhard Wittram, Das Interesse an der Geschichte, Kleine Vandenhoekreihe 59/60/61, Göttingen 1958）を挙げておくべきであろう。この講義録は、単なる〈正確さ〉を越えた〈歴史における真理〉を断固とした形で取り上げており、また注では最近公刊された文献、特に重要な雑誌論文にも広範囲に言及している。

(149) 一九五六年、すなわち三〇年後には、バッハオーフェンのこの著作の写真製版の新版が公刊されている（2. Auflage, München, C. H. Beck, 1956）。

今日、この著作をあらためて手に取ってみると、一方でこのときの新版が実際に成功したのが、その間にバッハオーフェンの校訂版の全集が公刊され始めていたためであることがわかるが、他方でボイムラーの大部な緒言は、賞賛と狼狽の奇妙な混ざり合いのなかで読まれていた。ボイムラーはそこで、あらためてドイツ・ロマン主義の歴史を重視することによって、バッハオーフェンの精神史的な理解を決定的な形で促進し、自らが一八世紀の成果として評価しているイェーナの美的なロマン主義と、ハイデルベルクの宗教的なロマン主義を峻別している（vgl. H.-G. Gadamer, "Hegel und die Heidelberger Romantik", in: Hegels Dialektik, 1971, S. 71-81. ボイムラーは、ゲレス

が後者の先駆者であることを明らかにし、ゲレスがドイツの先史時代に眼を向けたことが、一八一三年の国民的な高揚を準備した要素のひとつになっているとしている。その見解の大部分は正しいし、その意味では、ボイムラーの研究は今日でも注目に値する。しかし、バッハオーフェン自身と同様に、その解釈者であるボイムラーももちろんまた、精神的な経験の領域のなかで活動し、それを誤った学問的な空間に結びつけている（これについてフランツ・ヴィーアッカーがバッハオーフェンに関する批評（Gnomon, Bd. 28（1956）S. 161-173）のなかで語っていることは正しい）。

(150) Jan de Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie,（Orbis academicus, Bd. I/7), Freiburg-Müinchen, Freiburg, K. Alber, 1961.

(151) Karl Barth, Der Römerbrief, Bern, Bäschlin, 1. Aufl., 1919.

(152) G. Ebeling, "Wort Gottes und Hermeneutik": Zschrrift für Theologie und Kirche, Bd. 56（1959), S. 224-251, 228 ff.参照。

(153) Karl Engisch, Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit,（Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil. -hist. Kl. 1953/1), Heidelberg, C. Winter, 1953. 最近のものとしては Einführung in das juristische Denken, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1956 を参照。

(154) Emilio Betti, Teoria generale della interpretazione, 2 Bde., Milano, A. Giuffre', 1955. ドイツ語版 Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen, Mohr, 1967.

(155) Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. In: Festschrift für Ernst Rabel, Tübingen, Mohr, 1954, Bd. II, S. 79-168.

(156) 「マニフェスト」（E. Betti, "Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre"）の注一九と一四七頁を参照。

(157) E. Betti, "L'Ermeneutica storica e la storicità dell'intendere", in: Annali della Facoltà di Giurisprudenza XVI, Bari 1961および Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen 1962.

(158) ベッティの論文（Studium Generale XII 1959）八七頁を参照。ヴィーアッカーは最近大胆にも『法史学的解釈学についてのメモ』（"Notizen …"）でこれに賛意を表している。＊本訳書第Ⅰ巻二五〇頁の原注（1）に掲載の論文

10を参照。

(159) Collingwood, Denken: Eine Autobiographie, eingeleitet von H.-G. Gadamer, Stuttgart, 1955.（玉井訳『思索への道』未來社、一九八一年）。

(160) Stuttgart, 1955.（小松他訳『歴史の観念』紀伊國屋書店）＊本訳書本巻では、意図的にドイツ語訳によった。

(161) 本訳書第Ⅱ巻五七三頁以下参照。

(162) 私はここで、ヘルマン・ランガーベックの研究『ドクシス・エピリュスミー』（ΔΟΞΙΣ ΕΠΙΡΥΣΜΙΗ In: N. Ph. U. Ht. 11, 1934）が果たした認識上の大きな進展に注目する――この進展は『グノーモーン』誌（一九三五年）におけるE・カップの鋭い部分的な批判に惹かれて見過してはならないことである。

(163) Erich Rothacker, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und Literatur, Jg. 1954, Nr. 6, Mainz, 1954.

(164) ロートハッカーが意味の解釈学的な問題を〈意図〉――テクストの〈主観的な見解〉をも含めて――の心理学的な研究一切から切り離す必要性を明確に意識していたことは、たとえば『意味と存在』所収の彼の論文「意味と出来事」においても示されている（in: Sinn und Sein: ein philosophisches Symposion, 1960）。

(165) なぜロートハッカーがそうした有意義性傾向の先行性（アプリオリ）に関して、現象学が新カント派と共有していた超越論的な先験主義ではなく、ハイデガーの存在論的な差異に依拠したかについては、私には明確な答えが見いだせなかった。

(166) たとえばK・ラーレンツがつい最近刊行した学生向け教科書『法律学の方法論』（Methodenlehre der Rechtswissenschaft, Berlin 1961）を見れば、ここで与えられる優れた歴史学的、体系的な展望によって、この方法論が法に関する未解決の問題に関してさまざまな発言を必要とし、したがって、法教義論の一種の補助学であることが明らかになるし、まさにそこに、われわれの関連にとっての意味がある。［その後、この『方法論』の第三版が出版されたが、そこでは哲学的解釈学に関する広範な議論がなされている。二巻本の形で私の理論的な基礎づけと、J・エッサーによる法学への適用について論じているG・ザッカリーアの包括的な研究書『解釈学と法学』（Giuseppe Zaccaria, Ermeneutica e giurisprudenza: Saggio sulla metodologia di Josef Esser, Milano, Giuffre, 1984）も参照。

＊本訳書本巻原注（10）を参照。

(167)　『ニコマコス倫理学』一一三四b二七以下。

(168)　この箇所についてはレオ・シュトラウスが、おそらくユダヤ的な伝統のなかで知られていた極限状況に関する考え方を考慮しながら論じているし（Leo Strauss, Naturrecht und Geschichte, mit einem Vorwort von G. Leibholz, Stuttgart 1956）、また、H・クーン（Helmut Kuhn, "Naturrecht und Historismus", in: Zeitschrift für Politik: Neue Folge, Jg. 3（1956）, H. 4, S. 289–304. 本訳書第Ⅱ巻四九七頁以下を参照）は、これに批判的な立場をとりながらも、アリストテレスのこのテクストをH・H・ヨアヒム（＊Harold Henry Joachim, Aristotle, the Nicomachean ethics: a commentary, edited by D. A. Rees, Oxford, Oxford University Press, 1951, p. 154ff.）に従って整理することを試み、アリストテレスは自然法の可変性をけっして無条件に主張しているわけではないとしている。しかし私の考えでは、じつは一一三四b三二～三三の文は、問題の〈同じように〉が自然法と慣習的な法の可変性ではなく、その次にある〈明らか δῆλον〉に係っているとすれば、たちまち問題は解消するように思われる。

最近、W・ブレッカーも『アリストテレス』（Walter Bröcker, Aristoteles, 3. Aufl., 1964; S. 301ff.）において、この論争について意見を述べているが、私の考えでは、彼は〈自然法と実定法が衝突する場合には〉実定法が妥当するというのがアリストテレスの見解であるとして、これを擁護するとき、彼は詭弁にはまり込んでいる。もちろん、クレオーンが自然法を「否定」したとき、実定法は〈妥当〉しているとしても〈正〉しくない。しかも問題なのは、「実定的に」法的なものを越え、実定法の絶対的な妥当性要求に直面して、自然法という審判の前で〈妥当なもの〉を正しくないとすることに、そもそも意味があるかということである。私が示そうとしたことは、そうした審判は存在するが、しかしそれは、あくまで批判的なものとしてであるにすぎないということである。

(169)　Helmut Kuhn, a. a. O. S. 299.

(170)　J・リッターの「アリストテレスの自然法」に関する優れた論考も参照（res publica 6, 1961）ここではきわめて詳細に、アリストテレスに独断論的な自然法が存在しえない理由について論じられているが、それは、自然が法的な制度を含めた人間世界の全体を徹頭徹尾規定しているからだと言うのである。特に彼がH・H・ヨアヒムによるこの章の論述を批判的な限定なしに引用しているため（注一四）、私がすでに一九六〇年一〇月にハンブルクで

述べたテクストに関する提案を、リッターが受け入れたか否かは定かではなくなるが（二八頁）、彼は内容的には私の見解（本訳書第Ⅱ巻四九七頁以下）に同意しており（『アリストテレス』三〇二頁で当該箇所を翻訳しているが、テクストに関する私の提案を受け入れてはいないW・ブレッカーの場合もそうであると思われる）、アリストテレスの「政治的な」哲学と「実践的な」哲学の形而上学的な背景について、きわめて啓発的な形で詳しく論じている。［ここできわめて慎重に示唆したことを、私はその後、詳細な論考のテーマにしたが（『プラトンとアリストテレスのあいだの善のイデア』）、その結果、そもそもプラトンが善の理念を、アリストテレスが批判したような形で考えていたことに疑念を抱くことになった。］

（171） H・クーンによるこの著作のある重要な局面の評価を参照。（Helmut Kuhn, Philosophische Rundschau, Jg. 2 (1954/55), H. 2, S. 140–160; S. 144–152 および Jg. 4（1954/55), H. 2, S. 182–191.）

（172） ブルトマンの『信仰と了解』第二～三巻所収論文および『歴史と終末論』第Ⅷ章を参照。（Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen, Bd. II, S. 211–235 および Bd. III, S. 107–121, S. 142–150）『哲学展望』誌のブルーメンベルクの論文（Hans Blumenberg, Philosophische Rundschau, Jg. 2（1954/55), H. 2, S. 121–140）も参照。

（173） 新約聖書がそのまま教義学、すなわち普遍的な信仰の真理の核心として理解され、これとともに、合理主義哲学の体系的な論証法と叙述形式（友好的な形であれ、敵対的な形であれ）への関連づけが可能であったという意味で、神学と哲学の関係が歴史学的な聖書批判の成立以前にはいかに異なったものであったかを、ヴォルフ学派のG・B・ビルフィンガーに関するH・リービングの研究『正統と啓蒙のあいだ』（Heinz Liebing, Zwischen Orthodoxie und Aufklärung, Tübingen, 1961.）が示している。ビルフィンガーはその神学の学問性を、修正されたヴォルフ形而上学のうえに体系的に根拠づけようと試みており、その際、彼がその時代状況と自らの認識から受けた制約を意識していたことは、遠く未来を指し示す、つまり、歴史の問題を予示する、彼の学問論の唯一の解釈学的な要素である。

　エーティンガーの『共通感覚と理性についての研究』に私が書いたまえがきも参照。（F. Chr. Oetinger, Inquisitio in sensum communem, Faksimile-Neudruck der Ausgabe 1753, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann, 1964, S. V–XXVIII. Auch in: KS 3, S. 89–100）

(174) ベルリン草稿は、もっとも古い草稿はきわめて判読が困難であるが、復刻がH・キンマーレ（Heinz Kimmerle）によって行なわれた。ハイデルベルク版に付された追加報告（一九六八年）を参照。

(175) Berlin 1960.

(176) Chr. Senft, Wahrhaftigkeit und Wahrheit. Die Theologie des 19. Jh. zwischen Orthodoxie und Aufklärung, Tübingen, Mohr, 1956.

(177) G・クリューガーの記念論文集（一九六二年）とR・ブルトマンの記念論文集（一九六四年）に寄稿した私の論文を参照。

(178) 上掲の論考「解釈の一般理論の基礎づけのために」一一五頁の注四七aにおいてベッティは、ハイデガーとブルトマンが〈先行理解〉を要求したのは、これが理解を促進するからだという誤解にとらわれている。しかしむしろ正しいのは、〈学問性〉を真摯に受け止める場合には、つねに働いている先行理解の意識が要求されるということである。

(179) H・ディーム（Hermann Diem）の弟子であるL・シュタイガーは、その優れた博士論文『教義的問題としての解釈学』（Lothar Steiger, Die Hermeneutik als dogmatisches Problem, Gütersloh 1961）において、神学的な解釈学の特殊性を浮き彫りにしており、ここで彼はシュライアーマッハーからリッチュルとハルナックを経てブルトマンとゴーガルテンまで貫いている神学的理解の超越論的傾向の連続性を追い、それをキリスト教的な告知の実存弁証法と対決させている。

(180) 多くの点で実り豊かなオットの分析が、形而上学的な自己意識の概念と自己理解の歴史的な意味のあいだに存在する方法的な対立をいかに見誤っているかは、オットの注（一六四頁の注二）が示している。オットは、ヘーゲルの思考は自己意識について、ブルトマンが自己理解について考えているほどは事柄に即して語っていないと主張しているように見える。本当にそうかどうかはおくとして、どのような〈伝統との生きた対話〉からも、――形而上学とキリスト教信仰が違っている以上――異なる〈事柄〉が存在するということを見失ってはならなかった。
Heinrich Ott, Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns, Tübingen 1955.

(181) R・ブルトマンのこのギフォード講義が特に興味をひくのは、ここで彼の解釈学的な立場が他の著者たち、とり

わけコリングウッドや「歴史的認識について」を書いたH・I・マルーとの関連を示すからである。（Henri-Irenee Marrou, De la connaissance historique, 1954. Helmut Kuhn, “Heilsgeschichte und Weltgeschichte”, in: Phil. Rundschau, Jg. 8, S. 123.）

（182）Ernst Fuchs, Hermeneutik, Bad Cannstatt, Müllerschön, 1954; Ergänzungsheft zur 2. Aufl. 1958. さらに、『神学における解釈学的問題について』および『マールブルク解釈学』も参照。（Fuchs, Zum hermeneutischen Problem in der Theologie: Die existenziale Interpretation, Tübingen 1959 および Marburger Hermeneutik, Tübingen 1968.）

（183）Zur Frage nach dem historischen Jesus, Ges. Aufs. II, Tübingen 1960.

（184）Gerhard Ebeling, “Wort Gottes und Hermeneutik”, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Bd. 56（1959）, S. 224–251.

（185）前掲のブルトマン記念論文集に寄稿した私の論文を参照。

（186）フックスやエーベリングの眼から見て「新しい解釈学的な立場」と称されているものがもっとも明らかになるのは、おそらくそれを誇張した場合である。H・フランツは、同感できる真摯なある小冊子『ケリュグマと芸術』（Helmut Franz, Kerygma und Kunst, Saarbrücken 1959.）のなかで表題の問題について論じており、そこでは後期ハイデガーの概念を多用しつつ、芸術をふたたび真のケリュグマ的な存在に差し戻すことを課題としている。芸術の営みの「組み－立て Ge-stell」をふたたび（目の前におく、自分のものにする）出来事（Er-eignis）にしようとしている。おそらく、著者が特に念頭においているのは音楽と、それが鳴り響く、あるいはむしろそれが鳴り響かせている空間への本質的な帰属性であるが、他方で彼が音楽や芸術だけでなく、ケリュグマが〈営み Betrieb〉によっておびやかされていると考えている以上、教会そのものおよびその神学をもそこに含めていることは確かである。しかし、〈出来事〉への変換によって、神学と教会そのものを性格づけることができるものであろうか。

（187）Husserliana, Bd. I-VIII. H・ヴァーグナー（H. Wagner, Phil. Rundsch., Jg. 1（1953/54）, S. 1–23, S. 93–123）、D・ヘンリッヒ（D. Henrich, Phil. Rundsch., Jg. 6（1958）, S. 1–25）およびL・ラントグレーベ（L. Landgrebe, Phil. Rundsch., Jg. 9（1961）, S. 133）を参照。私が『哲学展望』誌に載せた論文（Phil. Rundsch., Jg. 11（1963）, S. 1–45.）において、ヘルベルト・シュピーゲルベルク（Herbert Spiegelberg）の見解を支えている視点に関して行

なった批判は、残念ながら、いくつかの点で不正確な推測に基づくものであった。〈事柄そのものへ〉のスローガンに関してだけでなく、フッサールの還元の概念に対しても、シュピーゲルベルクはまったく私と同じ意味で周知の誤解とは反対の立場をとっており、ここでそのことをはっきり修正しておきたい。

(188) しかしこれは、「永遠なものは存在せず、存在するものはすべて歴史的である」という意味ではなく、むしろたとえば、永遠もしくは無時間的なもの、神あるいは数の存在様式は、現存在の存在の意味を引き上げた〈基礎的存在論〉に基づいてはじめて正しく規定することができる、ということである。たとえば、数学的な存在に関するO・ベッカーの論文を参照。(Oskar Becker, "Mathematische Existenz. in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. VIII (1927), S. 441–809.)

(189) たとえばF・マイネッケの〈動的な歴史主義 dynamischer Historismus〉の概念(『歴史主義の成立』)を参照。

(190) 『世界史と救済史』(一九五五)。

(191) Gerhard Krüger, Philosophie und Moral in der kantischen Kritik, Tübingen 1931.

(192) レーヴィットのクリューガー批判を参照(Philosophische Rundschau, Jg. 7, 1959, S. 1–9)。

(193) G・ローアの『歴史に対するプラトンの立場』(Günther Rohr, Platons Stellung zur Geschichte, Berlin 1932)に関して、私はこのことをすでに数十年前に次のように書いている(DLZ 1932, Sp. 1982ff.)。「ある国家において正しいパイデイアが実現したとしても、それはわれわれが〈歴史〉と呼ぶもの、つまり成立と消滅、成長と衰退の交替ではまったくないし、たとえ持続が認められたとしても、それは事実に基づいて確認される出来事の経過の法則を越えるものであろう。この持続も〈歴史〉と称しうることを理解してはじめて、プラトンの次のような〈歴史に対する立場〉も明らかになる。つまり、歴史の存在は、持続する範例の持続的な模像、自然なもののただなかにおける政治的なコスモスのなかで、反復しつつ維持することの不滅性として完成する、という立場である。(「ティマイオス」の冒頭部分を思い出してほしい。)」その後この問題をK・ガイザーが『プラトンの書かれざる教え』(Konrad Gaiser, Platos ungeschriebene Lehre, Stuttgart, 1963)において、あらためて取り扱っている。

(194) Karl Löwith, Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1960, 4. Abhandlung), Heidelberg 1960.

（195）本訳書本巻原注（81）参照。

（196）現代芸術の分析でA・ゲーレンがまさしく、「われわれが足を踏み入れている」ポスト・イストワールに言及している点も参照（Arnold Gehlen, ZEIT-BILDER, Frankfurt a. M., 1960）。（『時代の画像』に関する私の批評も参照。Philosophische Rundschau, 10. Jg.（1962）, H. 1/2, S. 21–30. Auch in: KS 2, S. 218–226.）

（197）What is Political Philosophy?, Glencoe 1959, Zitat S. 68.

（198）本訳書第Ⅱ巻三二〇頁以下参照。本訳書第Ⅱ巻原注（47）については、ニュッセ『F・シュレーゲルの言語論』（Heinrich Nüsse, Die Sprachtheorie Friedrich Schlegels）九二頁以下を参照すべきであろう。ニュッセによると、シュレーゲルの言い回しはまだ、歴史学的に〈忠実な〉文献学者の言い回しであった――文献学者は著者をその意図において（「アテネーウム断片」四〇一では「半分だけ」）〈性格づけ〉なければならない。シュライアーマッハーがはじめて、ロマン主義的に解釈し直した「よりよき理解」のなかに、その定式の本領を見いだした。さらに、本訳書第Ⅱ巻原注（36）で挙げたパッチの論文を参照。

（199）私の論文「哲学的倫理学の可能性について」を参照（Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik, in: KS1, S. 179–191）。

（200）本訳書第Ⅱ巻四八一頁以下参照。

（201）Hermann Gundert, Die Simonides-Interpretation in Platons Protagoras, in: ερμηνεα: Festschrift Otto Regenbogen Heidelberg 1952; S. 71–93 und Lexis II.

（202）Strauss, Persecution and the Art of Writing, Glencoe 1952.

（203）この問題に関する議論は、私の考えでは、R・K・スプレイグの著作『プラトンにおける誤謬の使用』（R. K. Spragu, Plato's use of fallacy, 1962）に関してK・エーラーが書いた紹介批評（Kl. Oehler, Gnomon 1964, S. 335 ff.）が明らかにしているように、あいかわらず正しく捉えられていないように思われる。

（204）本訳書第Ⅱ巻四八七頁以下参照。

（205）［私は最近の重要なプラトン研究「プラトンとアリストテレスのあいだにおける善の理念」（Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-

historische Klasse, Jahrgang 1978, 3. Abhandlung), Heidelberg, C.Winter, 1978, 103 S. Auch in: GW 7, S. 128-227.) においてこの外見的な対立を解消しようと試みたが、これがもしもっと早く刊行されていたら、L・シュトラウスも、おそらく本当に満足したことであろう。」]

(206) Litt, Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewußtseins, Heidelberg 1956.

(207) 「正義という規範の指示に従って〈真の〉国家の理念を仰ぎ見つつ、今ここで普遍的な要請の実現を促すのは、共通な事柄のいかなる特別な秩序なのかを確認しようとしても、それは絶望的な努力である。」(S. 88) リットはこれを、その著作 Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis, 1941 でさらに詳細に根拠づけている。

第三版あとがき

(208) [Theodor W. Adorno, Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, (Soziologische Texte, Bd. 58), Neuwied, Luchterhand, 1969.(『社会科学の論理——ドイツ社会学における実証主義論争』、河出書房新社)]

(209) Hans Albert, Traktat über kritische Vernunft, 1968.

(210) 貢績は大きいが、ベッティの著作については、情緒的に論争を仕掛けることによって論述が混乱していることを私はすでに「解釈学と歴史学」(本訳書本巻八六一頁以下)において立ち入って究明した。

(211) 今はハーバーマスが編集した論集『解釈学とイデオロギー批判』(一九七一年)に収録されているアーペル、ハーバーマスなどの論考を参照。また、この論集には私の「応答」も収録されている(二八三～三一七頁)。

(212) Rehabilitierung der praktischen Philosophie, 1972.

(213) この文脈で参考になるものとして、私の論考「愛すべきプラトン、それ以上に愛すべき真理」(“Amicus Plato magis amica veritas”)および「プラトンの書かれざる対話術」(“Platons ungeschriebene Dialektik”)を挙げてもよいだろう。

(214) この問題については、とりわけW・ハイゼンベルクが繰り返し論及した。

(215) たとえば、V・クラフトの筋の通った論文「厳密な学としての歴史研究」(現在はトーピッチュ編『社会科学の

論理』所収）を参照。（Viktor Kraft, “Geschichtsforschung als strenge Wissenschaft”, in: Logik der Sozialwissenschaften,（Neue wissenschaftliche Bibliothek, 6. Soziologie）, hrsg. von Ernst Topitsch, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1965; S. 71–81.）

（216） H・アルバートはそのようにいう。（Hans Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen, Mohr, 1968; S. 138.）

（217） D・ハールトが念入りな研究においてこのことを強調したのは正しい。（Dietrich Harth,“Begriffsbildung in der Literaturwissenschaft”, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 45. Jg.（1971）, H. 3（Sept.）, S. 397–433.）

（218） Wilhelm Kamlah und Paul Lorenzen, Logische Propädeutik: Vorschule des vernünftigen Redens, 1967.

（219） ポッパーはこの経験をけっして認めず、そこから、ヘーゲルにさえ当てはまらないある「方法」の概念を批判している。ポッパー「弁証法とは何か」（“Was ist Dialektik?”, in: Logik der Sozialwissenschaften, hrsg. von E. Topitsch; S. 262–290. 藤本［他］訳『推測と反駁』、法政大学出版局）

（220） Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie,（Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 170）, 1971.

（221） Heinz Kimmerle, Nachbericht zur Ausgabe F.D.E. Schleiermacher, Hermeneutik, mit einem Anhang zur Datierung, Textberichtigungen, Nachweise, Heidelberg, 1968.（最初の二篇の邦訳。久野・天野訳『解釈学の構想』、以文社）

（222） 不幸なことに、シュライアーマッハーの『弁証法』については、ハルペルンの版とオーデブレヒトの版があるにもかかわらず、依然として満足できる校訂版がない。そこで、シュライアーマッハー全集のなかのヨーナス版はなお不可欠である。この欠落が早く埋められることが切に望まれる。とりわけ校訂が、未刊行のヘーゲルの講義の批判校訂版と同じように根本的に重要であるのだから、なおさらである。＊その後、Vorlesungen über die Dialektik. Kritische Gesamtausgabe, Abteilung II, Vorlesungen, Band 10, Teilband 1 und 2. Walter de Gruyter Verlag, Berlin 2002 が出版され便利にはなったが、依然として校訂面の不備が指摘されている。

（223） Dilthey, G. Schriften, Bd.14: Leben Schleiermachers II 1 und 2, Berlin, 1966.

(224) Instrumenta philosophica. Series hermeneutica I–IV, Düsseldorf, 1965ff.

(225) Hermann Patsch, “Friedrich Schlegels “Philosophie der Philologie” und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik”, in: Zeitschr. f. Theologie und Kirche, Bd. 63（1966）, S. 434–472.

(226) Gianni Vattimo, Schleiermacher filosofo dell’interpretazione, Milano, 1968.

(227) Peter Krausser, Kritik der endlichen Vernunft: Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie, 1968.

(228) Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Ft. M., 1970.

(229) ここから、私はハイム・ペレルマンとその弟子たちの研究（特に、彼の『論証論』（Traité de l’Argumentation）と最近出た『論証の分野』（Le Champ de l’Argumentation）（両者とも Presses Universitaires de Bruxelles）を哲学的解釈学一の貴重な貢献と思う。

(230) 私の論文「哲学的倫理学の可能性について」（“Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, in Kleine Schriften I, S. 179–191）を参照。

(231) In: Hermeneutik und Ideologiekritik, hrsg. von J. Habermas.

(232) ヘルムート・クーン『芸術作品の本質と作用』（Helmut Kuhn, Wesen und Wirken des Kunstwerks, 1960）は、宗教と芸術のこの抽象的な二者択一によって阻害されているように私には見える。逆に、W・ベンヤミンはたしかに芸術作品の「アウラ」について語るとき、芸術の基本的な過去性を承認していたと思われる。しかし、彼は技術的再生産可能な時代の芸術作品のために、新しい政治的な機能を宣言した。この機能は芸術の意味を完全に作り変え、『美学』におけるアドルノの理論に対して的確な反論を加えるものである。

(233) Oskar Becker, “Die Fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension der Kunst（H.-G. Gadamer）”, in: Philos. Rundschau, 10（1962）, S. 225–238.

(234) R・ヴィール「ヘーゲル美学のカテゴリーとしての行為概念について」（R. Wiehl, “Über den Handlungsbegriff als Kategorie der Hegelschen Ästhetik”, Hegel-Studien, Bd. 6（1971）, S. 135–170, insbes. S. 138）。

(235) R. Wiehl, a. a. O. insbes. S. 158.

(236) 〔以下のことについては、「テクストと解釈」（“Text und Interpretation”）（『テクストと解釈』所収、産業図書）を参照。〕

(237) H. R. Jauß, Literaturgeschichte als Provokation, 1970.（『挑発としての文学史』、岩波書店）

(238) Heinz Kimmerle, Die Bedeutung der Geisteswissenschaften für die Gesellschaft, 1971, S. 71 ff.

(239) 現在では「真理と詩作」（“Wahrheit und Dichtung: Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit”, in: Zeitwende, 42. Jg.（1971）, H. 6（November））という私の論文も参照。

(240) Lucien Goldmann, Dialektische Untersuchungen, 1966.（『人間科学の弁証法』、イザラ書房）

訳注

＊679ページ　Alles vorauszusetzende in der Hermeneutik ist nur Sprache...　シュライアーマッハーが解釈学を構想した際の箴言の一節。Hermeneutik. Hg. von Kimmerle. [I. Die Aphorismen von 1905 und 1909] S. 58.

＊680ページ　中間（Mitte）　この概念については、本訳書本巻七八七ページ以下で展開されるので、その箇所の訳注を参照されたい。

＊686ページ　テクストは事柄を言葉にもたらしている（Der Text bringt eine Sache zur Sprache）　*eine Sache zur Sprache bringen* は慣用表現として「ある事柄を話題にする」の意味であるが、それを字義通りに用いている。

＊787ページ　言語という中間（Mitte der Sprache）　Mitte は通常「中心、中央」の意味で用いられるが、語義としては Medium（媒体・媒介）と同じ。ガダマーは次の段落で説明するように、言語は道具ではなく、「人間の有限で歴史的な存在を人間自身と世界へと媒介する」と言い、また「c　解釈学の普遍相」の冒頭では「言語は中間であり、そこで私と世界が結びつく」と言うように、言語を人間と世界とを結び合わせる媒介の位置にあり、しかもそこが「結合を行う」場、空間であると考えている。ただし「媒体」には Medium の語が当てられており、その場合は道具的機能が特に考えられるので、人間にとって言語が占める位置を明示するために「中心、中間」という意味にあたる語を選んだと考えられる。

＊806ページ　〈詩的精神のとるべき方法〉（Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes）　ヘルダーリンの詩論。邦訳には『ヘルダーリン全集』河出書房、第四巻、宮原訳がある。ただし Kunst の訳に当てられた「芸術」は「自然」との対比で用いられているので、「人為」と改めた。この時代、ヘルダーリンに限らず、“Natur und Kunst” は自然と人間が作り出したもの（その代表は技術）という対比を示している。ヘルダーは民謡のように民衆の間で〈自然に〉生まれてきたと考えられる文芸を Volkspoesie と名付け、詩人が創作した作品には *Kunst*dichtung という名称を創案した。

＊833ページ　「言葉の欠けるところ、いかなるものもあることなかれ」Es sei kein Ding, wo das Wort abbricht.　シュテファン・ゲオルゲの詩「ことばDas Wort」の最終行。二行七節からなるこの詩は一九一九年に発表され、最後の詩集『新しい國Das Neue Reich』の七番目におさめられている。「私」が探し求めてきた不思議な宝物を国境に持ち帰ると、ノルネ（北欧神話で運命の女神）が泉の奥底からその名を探してきてくれる、というのが前半六行。続く七行目からは、あるとき中身は重いがやさしい手触りの（reich und zart）宝石を持ち帰るが、ノルネはそれに当る言葉を見つけられないことがわかった。「するとそれは私の手からすべり落ちた。」宝石は消えてなくなってしまったのである。「そして私の國は宝を手に入れることはなかった。」それについで結びの二行となる。

So lernt ich traurig den verzicht:　　こうして私は悲しく諦めを学んだ。
Kein ding sei wo das wort gebricht.　言葉の欠けるところ、いかなるものもあることなかれ、と。

„So lernt“で始まる第一三行はコロンで終わっており、最終行が「諦めverzicht」の内容であることを示している。Kein ding sei は接続法第一式、いわゆる要求話法であって、「いかなるものも存在してはならない、存在すべきではない」という意味をもつ。事物があるから言葉があるのではなく、表現できない事物は、存在するわけはない、というのである。言葉がいかに大切なものかを考え、究極まで言語表現を追求したゲオルゲの峻厳な態度が示されている。

ハイデガーは一九五八年の講演でこの詩を取り上げており（Das Wort, in: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1959. 亀山訳「語（ことば）」（創文社版『ハイデッガー全集』第一二巻））、「だれしも、この最終行の内容をとって、言葉の欠けるところ、いかなるものもない、と言い換える誘惑に駆られる」と述べている。

＊841ページ　偉大な様式（großer Stil）　おそらくガダマーの念頭には、ニーチェ『この人を見よ』の「なぜ私はこれほどよい本を書くのか　四」の記述もあったものと考えられる。ちなみにガダマーとの関連はないが、Karl Heinz Bohrer, Großer Stil. Form und Formlosigkeit in der Moderne (München 2007) という著書がある。

訳者あとがき

轡田　收

本書第三部「言語を導きの糸とした解釈学の存在論的な転回」の刊行をもって、ガダマー著『真理と方法』全三巻の翻訳が終了した。第一部の刊行が一九八六年八月であったから、二六年という四半世紀の長きにわたったことになる。完結を待ち望んでくださった方々にはご迷惑をおかけいたし、また中には、亡くなった方もあり、忸怩たるものがある。

原著の初版一九六〇年からは、すでに優に半世紀を経ているわけで、その間に発表され、刊行された多くの内外の論文、評論、著書が風化し、忘れ去られているのに対し、ガダマーの論考は今なお思想的な活力をたもっており、しかも「世紀の哲学書」とまで称されるようになっている。それはプラトン解釈を初めとして――ガダマーの学位論文は『プラトンの対話における愉しみの本質』*Das Wesen der Lust in den platonischen Dialogen*（1922）であり、教授資格申請論文は『プラトンの対話術的倫理』*Platons dialektische Ethik*（1931）――、「理解」および「解釈」に関する主要な考察に対するまさにラディカルな洞察がなされているからにほかならない。

原著完成時（一九五九年）は、本書「あとがき」の冒頭に「この書物は時宜にかなっていないのではないか、つまりそこで行なった伝統史的な考え方の検証は、もうしなくてもいいことをしたのではないか」

と記されているように、時代の論調はそれまでの歴史の批判に転じ、時代と社会に即応した考え方を求める傾向が強まり、まさに思想の転換期を迎えようとしていた。その状況は、今日ではおそらく想像にかたいほど活気に富んでいたが、ガダマーが次いで述べているように、〈科学技術〉信奉が浸透し尽くしていて、ふたたびかまびすしく唱えられた〈理論と実践〉を標榜する論議の多様性にもかかわらず、そうした信奉の正当性はおろか、やがてそこからもたらされる諸種の弊害や災害を予測する向きはほとんどといってなかった。大勢は在来の学術研究の根拠と有用性の反省に基づく方法論と、より確実に対象を認識する方法の検討に没頭していたのである。

そのような趨勢のなかにあって、ガダマーの関心をとらえたのは真に基本的な問題であった。すなわち人間が人間として、「人間の世界経験と生活実践の全体」（第二版まえがき。本訳書第Ⅰ巻xii頁——以下ではⅠ・xiiのように表記）で遂行していることの基本原理を究める企てであった。それをガダマーは「カント的に表現すると」「理解はいかにして可能となるか」という問いであるという。

目の前に起きていることがなんであるのか、ひとがなにを言おうとしているのか、あるいは読んでいる文はなにを伝えようとしているのか、といったどの場合も、全くの空白の状態から理解ができるのではない。自分の知っていることの脈絡の中において類推し考え、対比して初めてわかるのである。すでに知っていることは自分ひとりで獲得した知識ではない。学び教えられて初めて自分の経験となる。それは「あるものがあるものである」という判断をともなっている。その判断は自分が独自に下しているのではなく、自分以前の人びとが経験したことの積み重ねから帰結している。自分より前に（vor）あらかじめ用意された判断（Urteil）であって、Vorurteil〈先行判断〉であり〈先入見〉である。先入見はしたがって、個々

人によって量も質も異なっているし、たえず変動しており、時代や地域によっても偏差がある。それはアナール派のいうマンタリテ（心性 mentalités）とも共通している。先入見はあらゆる思考や理解においてたえず働いているわけであって、当然ながらそれはときには誤った判断を導き出すこともある。

近代啓蒙思想は信仰の自由、因習にとらわれない思想を求めるところから、先入見を迷信と同列に〈根拠がない〉と考え、理性と自由意志にもとづいた、すなわち正当な根拠のある〈正しい〉判断を目指した。これはデカルトの懐疑哲学に集約され、明証性を標榜する幾何学的な方法思考が近代科学思想の根源となったことはよく知られているところであるし、カントの「*aude sapere* 汝自身の頭をつかう勇気をもて」（『啓蒙とはなにか』冒頭の言葉）はそのような筋道で理解されてきた。

ガダマーは「啓蒙思想の本質を担い規定している、啓蒙思想の先入見というものも、ありそうである。啓蒙思想の根本的な先入見とは、先入見一般に反対し、それによって伝承を無力化する先入見である」（Ⅱ・428）とまとめる。

ガダマーはこうした「啓蒙思想による先入見の信用喪失」を問題化し、それがどのような思想動向を生み出したのかを解き明かす。

「近代啓蒙思想は伝承を正確に、ということは、先入見なく合理的に理解しようとした。しかし、ここにはまったく特別な困難がある。というのは、文字で書きとめられているという事実そのものが、権威を構成する特に重要な要素になっているからである。書かれていることが真実ではないということを実際に示すのは、それほど容易なことではない。書かれているものは、指し示せる事物のように明白であり、いわば証拠物件である。書いてあることに有利な先入見から自由になり、口頭での主張を聞くときのように、

意見と真実とを区別するには、格別な批判の努力が必要になる。ところで、啓蒙思想の一般的傾向は、どのような権威も通用させずに、一切を理性の法廷で決定するのである。こうして、文字による伝承、すなわち、聖書やその他の歴史的文書もまた、そのままでは承認されない。伝承に真理の可能性があるとすれば、それはむしろ理性が信じるに足ると承認する場合である。伝承ではなく、理性があらゆる権威の究極の源泉というわけである。書かれていることは、真理である必要はなくなった。われわれはその内容を、書かれている以上によく知ることができる。これが、近代啓蒙思想が伝承に立ち向かう際につねに従う格率である。また最終的には、啓蒙思想はこの格率によって歴史研究となったのである。」「解釈学的問題は近代啓蒙思想の特別な懸案事項であった」（Ⅱ・431）と同時にその解釈学そのものの学的有意性が問われることになる。

「理性の法廷」で裁かれる結果、人間的生存を構成するすべてに対する価値基準が合理性にもとづいて変更されるにともない、新たな選別が行なわれ切り捨てられるものが出てくることになる。その過程の指標となるのは、〈いつでも、どこでも同じで、正しい〉という普遍性であり、それを導き出すのは抽象化である。

こうした過程のなかで、かつては日常の信仰や身分の徴表であり、広くはいわゆる人文的知であったもののなかから、今日では当然と思われている「芸術」という価値領域が分化成立してくるとともに、それに対する考え方、見方である「美学」あるいは芸術学が生みだされる。「われわれが芸術作品と呼び、美的に体験するものは、抽象作用の成果に基づいている。［…］抽象化によって純粋な芸術作品とはなんであるかが目に見えるようになり、作品は作品そのものとしての存在が可能になる。私はこうした美的意識

の働きを〈美的判別〉と名づけてみたい。」（I・121）
しかしそれは経験の矮小化であって、本来はその作品が制作された元の世界も今それを見る世界の一部を構成していることを考慮する視点が欠落しやすい。しかしここにこそ「普遍的な解釈学的宇宙」があるという洞察がガダマーの論考の端緒である。
こうして『真理と方法』第一部は、芸術経験を中心に「理解」という現象がどこまでおよぶかを詳細に検討するが、それは「芸術作品においてい他のいかなる道筋をとっても到達しえない真理の経験ができるということが、いかなる理性的判断に対しても自己の立場を主張する芸術の哲学的意義である」からであるし、また全編を通じて通奏低音をなしている「科学的意識に向かって自己の限界を認めるように、もっとも強い警告を発する」（I・xxix）ためでもある。
第一部は、理解に不可欠な要素である「教養」とはどのようなものであるかを十分に考える契機を与えてくれる。今日なお、というより今日のようにともすれば目先の利害と成果だけを追う時勢であればこそ「第二版まえがき」および「序論」と合わせて十分に吟味すべき内容である。
たとえば、「現代の劇場では、演出、役作り、またある実際の音楽演奏に発する伝統が存在している。そこではさまざまな解釈が勝手気儘に並列的に存在しているのではない。解釈の単なる多様性しか認められないというのではない。むしろそこでは、先達をたえず模範にしながら、またたえず生産的に変革してゆく中で一個の伝統が形成されていく。そしてどんな新しい試みもこの伝統と対決していかざるをえないのである。」「偉大な俳優や、演出家や音楽家によって作られた伝統は、それが模範として作用し続けるからといって、自由な創作にとっての障害となるものではない。むしろこうした伝統は、作品そのものと分

かち難く融合しており、このような模範との対決は、作品そのものとの対決に劣らず芸術家の創造的な再生活動を呼び起こすものなのである」（Ⅰ・172f.）といった指摘は、まさに千変万化、奇を衒うことを目的としているとも見られるレジーテアーター（Regietheater）にも、あるいはそれとは対照的な型を重視する能や文楽、歌舞伎といった伝統芸能を考えるための重点を示している。観客側にもそれに対応した視点が与えられ、「芸術的な演技に完全に没頭している観客と、ただ好奇心で見て楽しんでいる者との間には、明らかに本質的な相違がある」（Ⅰ・181）ではじまる論述は、文楽の「曽根崎心中」を見たあとで「古典として守るべき芸だということは分かったが、ラストシーンがあっさりしていて物足りない。演出不足だ。昔の脚本をかたくなに守らないといけないのか」といった某首長発言の正当性を考える上で大いに参考になろう。だがこうした発言そのものは、さらに『真理と方法』第二部の核心にも触れるところがある。

解釈学はまず歴史的な隔たりがあってそのままではわからないテクストをいかに正しく理解するかということを問題とする。つまり「時代的な隔たり（あるいは時間的懸隔）と、それが理解に対してもつ意義とを」（Ⅱ・464）意識化することがはじまりである。

たとえば、古文を読む時に自分の言語知識ではどうにもわからないことを経験する。テクストにつまずくのである。まずは今の言葉とは違うということが意識される。だからといって、ひとつびとつの語の意味がわかれば全てがわかるというものでもない。そこで語られている事柄が理解できなければならない。こうした過程をガダマーは「解釈学的に修練を積んだ者は、テクストの他者性に対する感受性をあらかじめそなえていなければならない。ただし、この感受性は［…］自己滅却を前提とするものでもない。むしろそれは、自分自身の先行意見や先入見を際立たせて真に自分のものにすることを含んでいる。肝要なの

は、自分自身が先入見にとらわれていることを自覚することである。それによってテクストそのものが他者性を示すようになるのであり、またそれによってテクストは解釈者自身の先行意見に、テクストが語る事柄の真理を対抗させる可能性を獲得するのである」（Ⅱ・426）と説明する。それはテクストのなかの伝承、「伝承のなかで語る事柄に耳を傾ける」ことでもある。

ガダマーはさまざまな言説で説明しようとする。この場合「際立てる」というとらえ方がされる。「われわれは先にこのことを〈先入見を働かせる〉という言い方で記述した。その際に前提としたのは、解釈学的状況が、われわれが持ち込む先入見によって規定されている、ということであった。その限りで、先入見は現在の地平を形成している」（Ⅱ・478 f.）と言い換える。こうした展開は多彩（多才？）でその場その場では興味深く読めるのではあるが、それが概念規定に向かうのではなく、なにかその都度彼の頭の中でひらめくことをとらえようとする方向に展開するので、読む側としては逃げ水を追うような感じで、まとまりがつかなくなる（と思う）ことが多々ある。——実際の講義も思いついたことを次々に開陳していったのではなかろうか。——ところで、地平論議からは次の有名なテーゼが導き出される。

「現在の地平はつねに生成され続けている。そのように先入見を試すのは、特に、過去との出会いと、われわれがそこから由来した伝承の理解である。したがつて、現在の地平は過去なしでは形成されない。獲得しなければならないような歴史的地平が存在しないように、現在の地平もそれ自体では存在しない。むしろ、理解とはいつも、それ自体で存在しているように思われる地平の融合の過程である。」

われわれはよく理解の努力をするとき、「相手の身になって」とか「著者の立場に立って」という言い方をする。それがはたして理解なのかというのがガダマーの問いである。その場合相手の立場はわかるが、

「事柄についての合意は求められておらず、そこで話し合われる事柄はすべて、相手の地平を知るための手段にすぎない」というふうに、地平を知るための手段にすぎない」ということに似ている。テクストの文法構造はわかり、ひとまず日本語テクストに対して「訳せるけれど、わかりません」ということに似ている。テクストの文法構造はわかり、ひとまず日本語らしい文にはなるのだが、それを自分の思考の文脈に取り入れて考えない、あるいは考えることができないためである。もちろん経験不足ということもあろうが、自分の考えにしがみついていて、別の考え方があることに気づかないのが原因である。これまでの自分の考え（先入見、先行的理解）のほかにその事柄に関する別の考え方があり、その筋道をとった方がよりよい見方ができる、展望が開ける、未知の世界が見えるというのが「地平の融合」の趣意である。

「地平」についてガダマーは、「地平を獲得するとは、身近なものやあまりに近くのものを越えてみることを学ぶということである。ただし、それは近くのものを無視するのではなく、より大きな全体のなかでより正しい尺度でよりよく見るためである」（II・477―478）という。これはものを見るのにあまりに目を近づけると、かえってそのものが見えなくなることでもある。〈離れて見る。距離をとって見る〉という言い方があるように。

それを作者との関係で論じたのが近代初期の解釈学である。先に触れた「時代の（時間的）隔たり」の効用である。同じ時代で読むよりはあとからの方が客観的によりよくわかるということが言われた。これはいわゆる「作者の考え」「著者の意図」***mens auctoris*** 論にかかわることであるが、よく入学試験問題に自分の作品を取り上げられ、「ここで作者はなにを言おうとしているのでしょうか」という設問に対して、原作者が「答えてみたら違ってた」と嘲笑混じりに言うことに通じている。これが言語表現の面白いとこ

ろで、作品化された言葉といえども共通の言語の貯蔵庫から取り出してきたわけで、必ずしも著者が意図していた脈絡で受け取られるとは限らない。「テクストの意味がその著者を超えるのは、単にときおりではなく、つねになのである。それゆえ、理解は単に再生産的な行為ではなく、つねにまた生産的な行為でもある。［…］理解は、より判明な概念によって事柄をよりよく知るという意味においても、また、意識された生産が意識されない生産に対してもつ原則的優位という意味においても、よりよい理解なのではない。理解するときには別の仕方で理解している（anders verstehen）と言えばそれで十分である。」（Ⅱ・465）

この「地平」の視点はさらに「理解において起きる地平の融合は、言語本来の働き」（Ⅱ・583）ととらえることによって、本書第三部に引き継がれる。そこでの要点は、おおむね以下のように指摘できるであろう。

異なる地平にある、すなわち互いに異なった先入見をもった者同士がなぜ、どのように意思疎通できるのかを考えるとき、そこには言語の働きがあることが着目される。すなわち、シュライアーマッハーの命題「解釈学においてすべての前提になるのは言語のみである」をモットーに掲げるように、理解を行うには言語が主たる働きをしていることが多面的に考察される。言語は対話者同士をつなぎ、テクストと解釈者を結び、さらに伝承を支える媒体であるが、それをガダマーは「中間 Mitte」（Ⅲ・680）ととらえる。すなわち言語が仲介の働きをすると同時にその働きの場でもある意味が込められている。しかし、そうした働きをしている言語は、あまりに人間の思考に密着しているために、その存在や働きが意識されたり、対象化されることはない。言語はたえず機能しながらも、陰に隠れている。

言語はまた文字によって表記される性質をもっている。だが、もともと言語は文字ではない。文字はそれが文字であることを知らない、あるいは気づかない者にとっては単なる形ないしは痕跡にすぎない。こ

のことが解釈学的に重要な意味をもっている。つまり伝承が文字によっているときに、伝承は過去のものでありながら、どの現在に対しても同時代のものとなりうる（Ⅲ・689）。しかもそれを読解しうる者にとっては異なる文化に属していても、同じように語りかけてくるのである。

世界の言語は数千を数えるといわれるが、それぞれの言語で語られている事柄が理解不可能ということはない。

「われわれが提起している問題は、なぜ表現方法のこうした多様性にもかかわらず、いたるところで思考と発話の一体性が機能し、しかも、基本的にはどの文字伝承も理解可能になるのかという問題である。つまり、われわれが関心をもっているのは、言語学が研究しようとしていることとは逆のことである」（Ⅲ・708）という前提のもとに、ガダマーは古典古代からの言語についての思考を再検討する。そしてその根底には、言語学が科学主義的であるために、言語の本質の一面しかとらえていないという批判がある。ガダマーが取り上げている考証の細部にわたって当否を論じる資格も能力も持ち合わせないが、プラトン解釈などは相当ガダマー一流の解釈がほどこされていることは想像にかたくない。またヨーロッパ思想史をたどっての再吟味は同時に、彼の解釈学的アスペクトの正当性を論証する面ももっている。そして、「ある言語的、文化的伝統のなかで育った者は、他の伝統に所属する者とは異なった世界の見方をする。たしかに歴史の経過のなかで継起する諸々の歴史的〈世界〉は、相互に、そして今日の世界とは異なっている。にもかかわらず、どのような伝統のなかであれ、そこに現れるのは、ひとつの人間的な、すなわち言語で構成された世界である。言語で構成されることによって、そのような世界はいずれも、どのような洞察に対しても、そして同時に、それ自身の世界像のあらゆる拡大に対しても、自ら阻げるところなく、

それにともない、他の世界にも到達可能である」（Ⅲ・773）ということが確かめられる。
このように展開されるところからも明らかなように、ガダマーにとっての解釈学は、彼が初めから語っているように「解釈の学」ではなく、人間の営為の根幹をなす「理解」を解明するところから導かれる存在論である。
またさらに〈人間の世界が言語によって構成されている〉という指摘の前に、「言語は対話のなかでこそ、すなわち了解の遂行のなかではじめて、本来の存在をえているのである。［…］人間の言語を特別で唯一の生の過程と考えなければならないのは、言語による了解では〈世界〉が開示されるからである」（Ⅲ・771—772）と言われていることも、今日この国の言語状況を考える上で、示唆に富んでいる。
人間に言語があるのは、個々の人間が単独孤立の存在ではなく、相互の了解、コミュニケーションによって初めて生存しうることを意味している。発話、会話があって初めて意思疎通が成り立つ。〈態度で示す〉〈意を酌む〉〈胸中を察する〉等々が大和心のよさであり、言語表現なしでもわかり合えるではないかといった考えもあろうが、こうした態度はもともと言語に裏打ちされているからこそ通用することを忘れてはならない。現実には言葉にしなければ（〈言葉にする〉ということの意味論上の段階を論ずるまでもなく）本意は通じない。よく言われるように、外国人との交渉で、発言不足から、日本人はなにを考えているかよくわからない、と指摘されるところでもある。
このようなことは今に始まったことではないにしても、現今では日本語表現そのものの貧困化が目立っている。その最たる原因は言葉の短縮、記号化に始まる言語表現の簡略化傾向に求められるであろう。ほとんどのように毎回ＯＥＣＤのピサ調査で指摘される読解力不足は、日常生活と教育の場での構造的欠陥

に起因していると思われる。またこうした幼少時からの言語の貧窮はそれにともなう想像力の弱まりとともに尾を引いて、さらには成人社会のさまざまな局面で、対人関係の摩擦やコミュニケーション障害、ときには犯罪の元にさえなっていることがある。こうした現象を日頃から看過できない問題と考えているので、ここにあえて付記することにした。

ところで、ガダマー自身が「第三版あとがき」で、「伝統こそがまさに私の出発点になっていた。伝統は私の理論的研究を行なううえでの経験の基盤であった」（Ⅲ・901）と言っているように、彼は作用史的意識の基底に伝統をおいている。そこから短絡的な批判者は、ガダマーに直ちに保守的「伝統主義者」の烙印を押してしまう。それはガダマーの論述に耳を傾けていないからであることは、先の引用でも「伝統との対決」が述べられていることから明らかである。すでに「序論」では、「現代における哲学の仕事が哲学の古典的伝統と異なる点は、伝統を直接に断絶なく引き継いでいないところにある」と明確に述べ、さらに「新たな批判的意識が、［…］すべての責任ある哲学することにともなっていなければならず、またこの批判的意識は個々人が自分の共同世界との対話をおこなううちに形成されてくる言語慣習と思考慣習とを、われわれすべてが共に所属している歴史的伝統というフォーラムの前におくのである」（Ⅰ・xxxiii）と述べているところからも、「伝統」を実体化していないことは明らかである。ともすると「日本文化の伝統」などとその内実の知識もなく語る向きと同列におくことは全くできないことだけは注記しておきたい。

本巻の原稿を最終点検することはすでに二〇一〇年に始めていたが、追い込みにかかったのは時あたかも三月一一日の大災害の時期にあたり、「科学論」の狭隘さや偏見を指摘しかつ批判するガダマーの論述

を読みながら、この国の政治家はもとより多くの科学者たちの言辞がいかに基本的な「教養」を欠いているものか痛感した。事柄だけに目を向け、その社会的・歴史的連関を顧慮することを知らない、あるいは知ろうとしない態度には、同じく学を志している者として怒りさえおぼえた。教養の欠如は無自覚なイデオローグを生み、科学論以前の通俗科学技術論しか口に出せない。たとえば、原発をなくせば、それにかかわる研究者が育たなくなり、廃棄物はおろか原発処理もできなくなる、といった論理である。科学思想家が科学のあり方をこの程度にしか認識していないとは、なさけないどころではないであろう。ガダマーの論述の一部は具体例の点ではアウト・オブ・デイトの感なきにしもあらずだが、基本は unverjährt（時効にかかることはない）であるから、改めて傾聴すべきだと確信する。

最後に、本書『真理と方法』第Ⅲ巻（第三部）翻訳について記しておきたい。

底本は第Ⅰ巻（第一部）、第Ⅱ巻（第二部）同様に第四版（一九七五年）にとっている。本来ならば、その後に出版された全集版（Gesammelte Werke 1986）によるのが通例であろう。しかし、この刊本はガダマーによる脚注が大幅に増加し、部分的な書き替えが見られるものの、理解に苦しむほど誤植とも思えぬ誤記が目立ち、底本と見なすことは到底できない。したがって参照の程度に留め、本文中特に注記はしていないが、ガダマーが訂正しようとした箇所はそれを取り入れた。また、原注の増補箇所は、必要と認められる場合、［］をつけて補うことにした。

翻訳作業は、当初、第Ⅱ巻の翻訳とほぼ併行して麻生建と三浦が着手し、まず三浦が訳稿を作り、それに麻生が手を入れたものを再度三浦が検討して一応の決定稿を作るという形で、第2節a「言語とロゴ

ス」まで終了した。それ以降は麻生の修正作業が滞ったため、三浦が独自に翻訳を続け、二〇〇一年七月には全巻を訳了した（その際、英訳版 Truth and Method. Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York 1989 および仏訳版 Vérité et Méthode. Édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio. Paris 1996 を参照した）。その三浦による訳稿を麻生が手直しする予定であったが、病中の麻生は巻田に協力を依頼していた。しかし麻生は、奇しくも第Ⅱ巻刊行の二〇〇八年三月、鬼籍に入った。そこで、第Ⅰ巻から責任者として翻訳に携わっていた轡田を中心に改めて検討作業に入り、巻田と三浦が修正したものに轡田が全面的に手を入れ、さらに全員の意見調整をするという手順をとった。この間に当初の訳稿はほとんど書き改められたため、協議の上、共訳者は表記の通りとし、麻生建氏の名はここに留めるだけのこととした。

なおこの作業中や索引を作る際に、原語は同じでありながら、訳語が異なっている場合があることは承知していたが、文脈による選択を優先し、あえて画一化はしなかった。また、前二巻での的確さを欠いた訳に関しては、いずれ版を改める折に手直しをする予定である。

末尾になったが、四半世紀の長きにわたり、辛抱強く編集の任に当たられた法政大学出版局前編集者の藤田信行氏、ならびに索引制作に際して人名の部分の応援まで願った現編集者の郷間雅俊氏には心から感謝の意を表したい。

ヤ 行

ラ 行

マ 行

ナ 行

ハ 行

タ 行

サ 行

カ 行

全巻索引

本索引は原典付録の索引を参照して，本訳書から作成した。索引語句のうち，事項項目の採取対象は本文に限定し，原注は対象外とした。人名項目は本文と原注の双方から採取した。I，II，III は本訳書の巻数を，そのあとの数字は本訳書のページ数を表す。

ア 行

《叢書・ウニベルシタス　177》
真理と方法　Ⅲ

2012年11月20日　初版第1刷発行

ハンス＝ゲオルク・ガダマー
轡田收・三浦國泰・巻田悦郎訳
発行所　財団法人　法政大学出版局
〒102-0073 東京都千代田区九段北3-2-7
電話03(5214)5540 振替00160-6-95814
印刷: 三和印刷　製本: 誠製本

Printed in Japan

ISBN978-4-588-00177-2

著 者

ハンス＝ゲオルク・ガダマー（Hans-Georg Gadamer）

1900年マールブルク生まれの現代ドイツを代表する哲学者。マールブルク大学などで学び，1922年同大学でナートルプに師事し博士学位を，28年ハイデガーのもとで教授資格を取得。68年にハイデルベルク大学を退官するまで，マールブルク，ライプツィヒ，フランクフルト各大学の哲学教授を務め，占領下のライプツィヒ大学では学長の要職にあった。ハイデガー哲学の影響のもと，自身の古代哲学・近代哲学研究を生かし，主著『真理と方法』でロマン主義的・歴史主義的な解釈学を超える存在論的な“哲学的解釈学”を確立し現代思想界に多大な影響をあたえた。その後，精神科学論に限定されない世界経験論・言語論を展開し，またツェラーンなどの詩を解釈し，さらに適用論を実践哲学論として展開するなど，その解釈学を発展させ精錬した。「ガダマー著作集10巻」（J. C. B. Mohr）が刊行されている。邦訳書に，『真理と方法』『科学の時代における理性』『理論を讃えて』『詩と対話』『健康の神秘』『芸術の真理』『哲学の始まり』（以上，法政大学出版局），『哲学・芸術・言語』『ヘーゲルの弁証法』『ガーダマー自伝——哲学修業時代』（以上，未來社）などがある。2002年3月ハイデルベルクにて死去。

訳 者

轡田　收（くつわだ・おさむ）

1934年生まれ。1959年東京大学大学院修了。ドイツ文学専攻。慶応義塾大学，学習院大学教授を歴任，現在，学習院大学名誉教授。訳書：『挑発としての文学史』（岩波現代文庫），イーザー『行為としての読書』（岩波モダンクラシックス），プレッサー『書物の本』（法政大学出版局），ハーバーマス『近代の哲学的ディスクルスⅡ』（共訳，岩波書店）ほか。

三浦國泰（みうら・くにやす）

1948年生まれ。1971年北海道大学文学部独語・独文科卒業。同大学大学院修士課程，博士課程に学ぶ。ドイツ学術交流会（DAAD）給費生としてボン大学哲学部留学。ドイツ語学文学振興会奨励賞。現在，成蹊大学文学部教授。文学博士。専門はドイツ文学・芸術理論。訳書：ガダマー『健康の神秘』『芸術の真理』（以上，法政大学出版局）ほか。

巻田悦郎（まきた・えつろう）

1961年生まれ。1991年筑波大学大学院哲学・思想研究科修了。92–93年フンボルト財団奨励研究員（ハイデルベルク大学）。現在，東京理科大学准教授。訳書：ドゥット編『ガーダマーとの対話——解釈学・美学・実践哲学』（未來社），ガダマー『詩と対話』，『真理と方法Ⅱ』（以上，法政大学出版局）ほか。